

تَعْلِيْقُ شَيْبَانِيَّةٍ

عَلَى

شرح منظومة السبزواري

من مصنفات

إمام الحكماء واملتألهين

الأستاذ الأكبر

مهدي لاشياني

الجزء الأول في المنطق

## فهرس ما انفرد به هذا الكتاب من السائل الجسام

٦-٣	حول الحمد
٢١-٨	فى معانى الميزان وبيان ان الميزان الحقيقى هو الانسان الكامل
٣٧-٢١	فى معانى الكتاب وفيه درر كثيرة للفائسين
٤٥-٤٢	فى معنى الالهام والفرق بينه وبين الوحي
٥٢-٤٧	فى معانى الصلوة على النبي وسر وجوبه علينا
٦٢-٥٩	فى المعانى الاشراقية للالويان الولاية الشمسية والقمرية
٩٤-٩١	فى بيان كيفية طى الزمان والمكان وسر معجزات الانبياء
١٠١-٩٥	بيان اتحاد العاقل والمعقول والمعانى الحاد يعشر للعقل
١٠٦-١٠٤	فى الصراط المستقيم ومعنى سبيل الرب على مذاق التحقيق
١١٠	المعنى العرفانى لميزان التلازم
١١٥-١١٢	معانى العقل الفعال وفيه اشراقات كثيرة للمستشرقين
١٢٤-١٢٢	بيان معانى ذى القرنين
١٣٣-١٣٢	فى علم البارى
١٦١-١٥٥	بيان اقسام التشكيك وتحقيق الحق والاشارة الى مزال الاقدام فيه
١٦٤	فى اقسام الحق
١٦٨-١٦٥	المشتق وتحقيق القول فيه
١٧٤-١٧٣	المهية والكلى الطبيعى وبيان معانى الواحد العددى
٢٦٢	الاقوال فى الابصار
٣١١-٣١٠	اسباب الفلظ
٣٢٢-٣٢١	الاقوال فى الواجب تعالى
٣٣٥-٣٣٣	برهان التمانع وتحقيق الحق فى قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
٣٣٨-٣٣٥	فى معراج النبي صلى الله عليه وآله
٣٤٤-٣٣٩	فى الفرق بين القضية المهملة والطبيعية
٣٤١-٣٤٩	فى معانى المشية والمعية القويمية للحق تعالى
٣٦٠	المراد بالتجلى الصفاتى
٣٧٦-٣٦١	فى بيان انواع اخر للمفالطات التى لم يذكرها المنصف

## حول خطبة الكتاب

قوله قد به اسم الله الرحمن الرحيم نحمد من علمنا الخ ص (١)

اقول لما كانت ذاته تعالى وتقدس اسمائه من حيث ذاته واحديته الذاتية الماحية اجمع التعينات غنية عن العالمين غير مرتبطة بالاشياء وكان التجلي في الاحدية من حيث هي احدية محالا فيكون ارتباطه بالعالم وارتباط العالم به من حيث اسمائه وصفاته المقتضية لمجالي كمالاته و مظاهر شئونه .. و كذلك من القواعد المسلمة عند ابناء الحق والحقيقة وجوب شكر المنعم فإذ ذلك وجب على الشارع في كل امر ان يصدره بالابتداء باسمه تعالى وتحميده وتسييحه كما ورد في الاثر و دل عليه العقل المضاعف المنور، وكان التوفيق لتصنيف الكتاب في الحكمة المتعالية من اعظم نعماء الحق تعالى و افضل عطياته بحكم ومن رقت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا، وكان الخوض في السلوك العلمى والبلوغ الى الغاية المنظورة من السير المعنوى لا يتم الا بكمال التوفيق الذى هو للسالك خير رفيق؛ اففتح كتابه بالتسمية والتحميد اداء لواجب حقه و طلبا للمزيد من فضله وارشادا الى آداب السير والسلوك الذى هو لحل مزلق الطريقة خير فكوك وقال بسم الله الخ...

والحمد ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله فقط بل هو عبارة عن اظهار كمال المحمود وابانة اتصافه بنعمت الجمال والجلال باحدى الالسنة الخمسة او الثمانية التى هى لسان الذات والاستعداد والحال والمرتبة والحكم واحدية الجمع الكمالى او هى مع لسان الوصف والفعال والقول واحدية الجمع الكمالى، فهو بحسب المورد اعم من اللسان وغيره ومن حيث المتعلق من الفضائل والفواضل ولو قيل بمقالة ارباب الظاهر من اختصاصه بالفواضل ففي حقه تعالى يصح الحمد بالنسبة الى جميع صفاته لان صفاته تقديست اسمائه عين ذاته وفضائله عين فواضله و كلها يرجع الى اصل واحد ومصداق فارد كما ان صفاته الثبوتية ترجع الى وجوب وجوده الذى هو تاكد وجوده

وصفاته السلبية الى سلب الامكان الذى مرجعه الى ضرورة الوجود، وصفاته الاضافية الى  
اضافة واحدة اشراقية .

آن همه عكس مى و نقش نگارین كه نمود

يك-فروغ رخ ساقى است كه در جام افتاد

مع ان ذاته عين الاختيار وكله الاختيار وجميع فضائله الوجودية و كمالاته  
الالهية مترشح منه الى ما دونه من جهة سراية فيضه الذى هو صورة ذاته وكمالات  
ذاته فى كل الاشياء وتمام الهويات بحكم رحمتى وسعت كل شىء... والشكر عبارة عن  
اداء الشاكر لحق نعم المشكور تعلقا وتخلقا وتحققا فيبينهما عموم و خصوص مطلق  
لاعمية الحمد من حيث المورد والمتعلق.. ومن جهة اخصية الشكر لاينسب الى الحق  
تعالى بخلاف الحمد ولما كان الحمد على ما اشار اليه بعض ابناء المعرفة والتحقيق مرتبا  
على الكمال ولاكمال الله المتعال ومن الحق المنعم المفضل؛ يكون الحمد له تعالى خاصة  
وهو قولى و فعلى و حالى : الاول حمده تعالى بما اثنى به سبحانه على نفسه على  
لسان انبيائه واوليائه. والثانى حمده بالاتيان بالاعمال الخيرية والعبادات والنسك  
الالهية ابتغاء لوجهه الكريم وتوجها الى جنبه العظيم؛ و اما الثالث فهو الذى يكون  
بحسب الجوانح من الروح والقلب بالانصاف بالكمالات العلمية والعملية والتخضاع  
بالاخلاق الالهية وهذا هو حمد الخلق له تعالى الذى مرجعه ايضا الى حمده نفسه  
فى مقام تفصيله . . .

و اما حمده تعالى ذاته فى مقامه الجمعى الالهى : قولاً فهو بالنطق به فى كتبه  
الالهية المنزلة على انبيائه ورسله. وفعلاً فهو باظهار كمالاته فى مجالى صفاته و محال  
ولايات اسمائه. و حالاً فيظهوره بذاته فى مقام الواحدية بفيضه الاقدس الاولى والنور  
الدائم السرمدى الازلى و رؤية المفصل مفصلاً . و ذاتاً فيظهوره بذاته لذاته فى مرتبته  
الاحدية والتعين الاول ومقام جمع الجمع وروية المفصل مجملاً فهو الحامد والمحمود  
جمعاً و تفصيلاً و ظاهراً و باطناً و غيباً و شهادة كما قيل :

لقد كنت دهرأ قبل ان يكشف الغطاء      اخالك انى ذاكر لك شاكر

(٥)

فلما اضاء الليل اصبححت شاهدا بانك مذكور و ذكر و ذاكر  
ولما كان كمال الحمد بكمال معرفة الحامد بالمحمود وفضائله و بكمال لسان  
المظهر له ومورده فاكمل مراتب الحمد حمده تعالى ذاته بذاته في مرتبة جمعه و  
تفصيله وبعده حمد الانسان الكامل المكمل باعتبار روحه الذي هو فاتحة كتاب الافاق  
وانفسه الشريفة التي هي خاتمة كتاب الانفس وغاية سر الوجود والايجاد بجمع السنة  
الحمد ثم حمد سائر الموجودات الطولية والعرضية حتى الهولي الاولى ومادة المواد  
كما اشير اليه في الكتاب التدويني للقرآني الالهي بقوله عزاسمه و ان من شيء الا  
يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم

و انما اتى المصنف بصيغة المتكلم مع الغير ليكون حمده اكمل  
مراتب الحمد من جهة اشتماله على حمد الكل ، و لينجبر نقصانه بكمال  
سائر افراده على تقدير قصوره لاستلزام رده لتبعض الصفة الممنوع في الشريعة ، و  
الاشارة الى ان يدالله مع الجماعة واختار الجملة الفعلية للشاعر بتجده في كل آن  
ويوم من الايام الالهية التي هي كخمسين الف سنة مما تعدون ومن الايام الربوبية التي  
هي كالف سنة مما تعدون ومن الايام الزمانية بمقتضى قوله تقديست اسماءه كل يوم هو  
في شأن و بلهم في لبس من خلق جديد والاشارة الى عدم تناهي نعم الله وان تعدوا  
نعمته الله لا تحصوها والايام الى ان الحامد لتجده محتاج الى الثابت الدائم الباقي  
السرمدى الازلي وهو الحق تعالى او وجهه من وجوهه فهو الحامد والمحمود.

واختار الحمد على الشكر لانه رأس الشكر كما ورد في الاثر فافهم و تدبر  
وانما اتى بكلمة من الموصولة اشارة الى ان الاسم عين المسمى وان صفاته عين  
ذاته او تعظيما واجلالا له من ان يذكره باسمه الشريف

و في قوله علمنا اشارة الى : ان هذا التعليم كان في الازل عند ظهـورنا  
بالوجود القرآني العقلي في عالم الجبروت الاعلى ، و ان ظهـورنا بالبيان والنطق  
الظاهري نتيجة تعليمه ايانا للبيان الباطني و العقل الكلي الجمعي ، وان الثاني صورة  
الاول ومظهره ، وانه امانة عندنا ولم يكن لنا منه حظ من حيث ذواتنا وفي اختياره التعليم

على التعريف والاعطاء والافادة ونحوها ايماء الى: انه صير البيان والعقل القرآنى ذاتيا لنا نظراً الى اتحاد العلم والعالم والمعلوم، وان فيه مزيد هزية على باقى الصفات من جهة احتياجه الى الاعطاء بطريق التعليم، او ان صفة البيان متحدة مع العلم، وانها عين المعلوم ايضا بالذات وان كانت مغايرة معه بالاعتبار او انه ليس مسبوقاً بالجهل زماناً كما فى المعرفة وفى الاتيان بنون المتكلم مع الغير ايماء الى ان هذا التعليم سار فى جميع الموجودات بحكم وان من شىء الا يسبح بحمده (الاية) او الى ان تعليم الانسان تعليم الجميع وان بيانه بيان الكل من جهة انه اصل الكل وتمامه، وانه من الافاضات المختصة بحقيقته السارية من حيز النفس الى البدن لا من المرتفعة من حضيض البدن الى اوج النفس

#### قوله البيان الخ (ص ١)

اقول يمكن ان يكون المراد به تبيين حقايق الاشياء وملكوتها التى هى الاسماء والصفات الالهية من جهة ان الانسان الكامل والحقيقة الادمية معلومة بجميع الاسماء والصفات الربانية بحكم و علم آدم الاسماء كلها وكونه الفصل الاخير وصورة الصور بالنسبة الى كل الاشياء الذى تفرع عليه الانباء عن اسمائهم المشار اليه بقوله تقدست اسمائه فلما ابأهم باسمائهم وبالجملة ظهر يته لجميع الاسماء والصفات الالهية ولما كان جميع الاسماء منطوية فى الاسم الاعظم الالهى واعطاه وتعليمه اعطاء الكل فسرفى التفسير الوارد عن صديق آل محمد (ص) وفاروقهم «بالاسم الاعظم».. ويمكن ان يراد به العلم التام الكامل بحقايق الاشياء على نحو تحققها فى علم الله تعالى والحضرة الواحدية الاسماوية المعبر عنه بالحكمة وهذا المعنى ايضا مناسب للتفسير المذكور.. ويمكن ان يراد به البيان الوجودى الابداعى اى ابانة الماهيات واطهارها من كتم العدم والخفاء العلمى الى موطن الوجود والظهور العينى من جهة ان المشية السارية والحق المخلوق به والنفس الرحمانى والفيض المقدس الذى به نال كل ذى حقيقة حقيقة هى حقيقة الانسانية الكلية المحمدية التى بسر يانها فى كل شىء يطرد ظلمة الخفاء والعدم والموت عنه. او من جهة ان الصادر الاول والعقل الكلى المرسل هو روح الحقيقة الكمالية الانسانية وهو واسطة لايجاد الاشياء واطهارها وبالجملة من جهة كونه مظهراً

(٧)

للحى القيوم الذى هو الاسم الاعظم الالهى عند كثير من اهل الله.. ويمكن ان يكون المراد به الميان و النطق الاعم من الظاهرى و الباطنى الذى عبر عنه فى كلام بعض العارفين بالعقل القرانى اى تعقل حقايق الاشياء بالعقل البسيط الجمعى الكمالى الجامع لتفاصيلها وفروعها بنحو الوحدة والبساطة المسئول لنييناصلى الله اللهم ارانى الاشياء كماهى انمتفرع عليه ابانة خواصها و آثارها ولوازمها .. ويمكن ان يكون المراد به الهداية التكوينية وايصال كل ممكن الى كماله الذى تهباء لاجله...وعلى بعض المعانى لاضر فى انصاف سائر الموجودات به ايضا بناء على كون المراد بالمعلم كافة الموجودات الامكانية..وعلى تقدير ان يكون المراد به المعانى الاخر المختصة بالانسان فاسناده اليها من جهة ان الانسان اصلها ومحتدها ولسانه لسان جميعها .

( ص ١ )

قوله اقتباس من القرآن

الاقتباس اخذ القيس و طلبه و هى جذوة من النار و هو من المحسنات البديعية و المراد من القرآن هو القرآن التدوينى .. و يمكن ان يراد به الاعم منه ومن التكوينى الذى هو الانسان الكامل جميعاً نظراً الى ان القرآن التدوينى خلقه و اشارة الى ان ما يسطر فى الكتاب من نفث روح القدس و نفحات الانسان الكامل .. و انما بدء الله جل شاناه قبل ذكر خلق الانسان باسم الرحمن اشارة الى انه مظهر الرحمة الرحيمية و الرحمانية الشاملة الواسعة كل شىء، والمراد بالخلق اما التقدير فى موطن العلم العناى الازلى كما ورد فى الحديث «خلق الله الخلق فى ظلمة ثم رش عليه من نوره» واما مطلق الابداع بحيث يشمل الابداع والتكوين والاختراع والانشاء او الخلق؛ فى مقابل الابداع اى بمعنى التكوين والاحداث، وفى الاول اشارة الى ان تعلم البيان الذى هو العقل القرانى كان مساوقا مع خلق الانسان و تقدير عينه الشابتة فى موطن العلم الربوبى و حضرة الاعيان الشابتة وفى الثانى ايماء الى ان ايجاده فى عالم الابداع عين اعطاء ذلك البيان له لان الوجود فى عالم الابداع لا يمكن بدون التجرد عن المادة مط و كل مجرد قائم بذاته وهو عقل و عاقل و معقول لذاته. و ايضا لمكان تجرده يكون بسيط الحقيقة و كل بسيط الحقيقة كل الاشياء و تمامها وهو اصلها و به قوامها فيكون متعقلا لكل شىء، وهذا هو معنى البيان و العقل القرانى.

واما الثالث فهو اشارة الى ان خلق الانسان واظهاره في عالم الخلق وردده الى اسفل السافلين  
سبب لرفعه الى اعلى عليين من جهة ايجابه لتقابلته لتعليم البيان الذي هو المظهرية التامة  
للأسماء التشبيبية والتنزيهية .

(ص ١)

### قوله المراد بالميزان الخ

اعلم ان من القواعد الذوقية المقررة عند ارباب المعرفة ان الالفاظ  
موضوعة للمعاني العامة فلفظ الميزان عندهم موضوع لكل ما يوزن و يقاس به الشيء  
سواء كان من جنس الحديد او من جنس غيره و سواء كان من قبيل القيان وذى الكفتين  
والشاقول و المسطر و نحوها او كان من قبيل الصرف والنحو و المنطق و العروض  
والعدل والعقل الكامل وغيرها، و سواء كان الشيء الموزون من الجواهر او من الاعراض  
ومن الماديات او من المجردات و من الاعيان والذوات او من الصفات والملكات و  
الافعال والاعمال او من غيرها. فعلى هذا يكون اطلاق الميزان على المنطق والصرف و  
النحو والعروض والموسيقى والعدل والقرآن والعقل الكامل والانسان الكامل المكمل  
على سبيل الحقيقة لاعلى طريق التشبيه والمجاز لان كل واحد منها مما يوزن و يقاس به  
ما من شأنه ان يوزن و يقاس به اذ وزن الاشعار بعرضها على قواعد العروض، و وزن الاحان  
والنغم بعرضها على قواعد الموسيقى، و وزن الافكار من حيث الخطاء والصواب بعرضها على  
قواعد المنطق، و وزن الكتب التدوينية الالهية والاشعار النبوية والولوية اى المأثورة  
عنهم بعرضها على كتاب الله القرآنى التدوينى، و وزن جميع الكتب الفرقانية والقرآنية  
التكوينية و تمام الارقام والنقوش المسطورة فى العوالم الوجودية والالواح القضائية و  
القدرية و كتابى النفس والافاق؛ بعرضها على كتاب الله الاكبر التكوينى الجمعى الختمى  
المحمدى الذى هوام الكتاب الافاقية والانفسية واصلمها وتمامها كما قيل فيه عليه الصلوة  
والسلام فى الفارسيته :

ختم رسل سيد انس و پرى      هندوى اوجاى زحل مشتري  
آب رخ عقل، نم جسوى او      هر دو جهان تعبيه در كوى او  
ولذلك فسر الموازين فى قوله تعالى ونضع الموازين القسط ( الاية ) بالانبياء و



(۹)

الاولياء عليهم الصلوة والسلام واطلق في الزيارة الماثورة على خاتم الاولياء وقطب الموحدين امير المؤمنين (ع) ميزان الاعمال ومقلب الاحوال: اذ بولايته الكلية الالهية يتميز الحق عن الباطل و يصير الباطل زهوقا، و بهدايته التكوينية و التشريعية يفلق ظلمة العدم بنور الوجود و يظهر مراتب الاشياء في استعداد الكمال ومظهرية الاسماء اللطيفة والقهرية وصفات الجمال والجلال و يتميز الصحيح والباطل من الاعمال والافعال والاقوال و بعلمه التام الاتم بوزن العلوم الحققة و بعقله الكامل الاكمل بوزن العقول الكاملة القاهرة والكلمات التامات و باحواله و اخلاقه التي هي خلق الله تعالى بوزن الحالات والملكات و بتوحيده و نفيه الصفات بوزن توحيد ارباب الولايات والنهيات و لذلك ورد ايضا في حقه (ع) ان حب على حسنة لا تضر معها سيئة و بغضه (ع) سيئة لا تنفع معها حسنة كما قيل :

انما الماثور في نص جلي لا يضر السئي حب على  
لان حبه (ع) حب الله تعالى الذي لا تضر بل لا تجتمع معه سيئة و بغضه بغض الله  
الذي لا تنفع بل لا تجتمع معه حسنة بمقتضى قوله تقديست اسمائه ان الذين يبايعونك  
الما يبايعون الله  
مشنوى :

گفت آرى بنده خاصى گزين  
هست معذوريش معذورى من  
هر كه خواهد هم نشيني با خدا  
وقال آخر :

دوستى با انبياء و اولياء  
و نعم ما قيل فيه :

اي علم ملت و نفس رسول  
اي بتو مختوم كتاب و جود  
داغ كش ناچه تو مشك ناب  
حلقه كش علم تو گوش عقول  
اي بتو مرجوع حساب و جود  
جزيه ده سايسه تو آفتاب

آدم از اقبال تو موجود شد  
چون تو خلف داشت، که مسجود شد  
تا که شده کنیت تو بو تراب  
نه فلک از جوی زمین خورده آب  
راه حق و هادی هر گهری  
ماظلماتیم و تسو نور الهی  
آنکه گذشت از تو و غیری گزید  
نور بداد ابله و ظلمت خرید  
و آنکه بشد برد گری دیده دوخت  
خاک سیه بستند گوهر فروخت

ومن هنا قال (ع) معرفتی بالنورانية معرفة الله تعالى : واطلق عليه (ع) فصل  
يوم القضاء في دعاء ليلة العرفة من جهة انه (ع) ميزان كل شيء، وصورة حضرت العمادية  
الفاصلة بين حضرتي القضاء الجمعي الاحدى الوجودى والقدر العلمى ومن لسانه (ع)  
قيل ايضاً :

وانى وان كنت ابن آدم صورة  
فلى فيه معنى شاهد باهوتى  
مثنوى :

در بیان ناید جمال حال او  
خود جهان آن يك كس است و آن مه است  
هر دو عالم چیست؟ عکس خیال او

خود جهان آن يك كس است و باقیان  
هر ستاره بر فلک جزو مه است

او جهان کاملست و مفرد است  
جمله انبساط و طفیلند ای فلان  
نسخه کل وجود او را بدست

و يظهر من هذا ان وزن الافعال و الاعمال مع انها اعراض غير قابلة المنقل و  
الانتقال؛ باعتبار وجود روح الولاية الكليته الالهية (والتخلق باخلاق الانسان الكامل العلوى  
الاعلمى الذى خلقه خلق الله تعالى) فى نفس فاعلها وظهور اثار النورانية بحبه والتمسك  
بحبل متين ولايته فيها وصيرورة ذلك سبباً لارتقامها الى اعلى عليين وجود القرآسى  
الجبروتى الالهى بمقتضى قوله تعالى شانه اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه  
او ظهور آثار الظلمة والكدورة ببغضه او عدم التشبث بنيل ولايته فيها و صيرورته سبباً  
لتسفلها و نزولها الى اسفل السافلين وجود الفرقانى الناسوتى و باطن نشأة الطبيعة و هاوية

المادة وارتفاع تلك الانوار والانار من حضيض ناسوت البدن الى ذروة ملكوت النفس  
 الفاعلة لتلك الاعمال والافعال بحكم تماكس الايجابى والاعدادى بينهما وتجاذبها للنفس  
 الى احد الجانبين؛ بمنزلة ميزان ذى كفتين اما الى جانب الاعلى من دار النعيم وجنة الخلد  
 وملك لا يبلى بقدر ما فيها من تلك الجهات النورانية والامتعة الاخروية الباقية ان كانت  
 من المقربين او من اصحاب اليمين او كانت طينته من عليين، واما الى جانب الدرك الاسفل  
 من ميزان الجحيم بقدر ما فيها من تلك الجهات الظلمانية والامتعة الفاسدة الفانية ان  
 كانت من اصحاب الشمال و كانت طينته من سجين من جهة رجوع كل شئ الى اصله و  
 اجتذابه الى جنسه

مثنوى :

نوريان مر ناريان را جاذبند	نوريان مر نوريان را طالبند
كافران چون جنس سجين آمدند	سجن دنيار اخوش آيين آمدند
البياء چون جنس عليين بدند	سوى عليين بجان ودل شدند

فتبين مما حققناه ان ميزان الاعمال بل ميزان كل شئ من ذى المقاييس و الاكياس  
 هو الانسان الكامل الختمى (ص) واليه يرجع جميع ما ذكر فى تفسير الميزان المذكور فى  
 الكتاب التدوينى القرانى باعتبار حقيقته و روحه مثل ماورد من تفسيره بالعدل التام  
 الكامل الالهى الذى به ينال كل ذى حق حقه ويصل الى كماله المترقب له لا جل كونه  
 خليفة الله و وجوب كون الخليفة واجداً لصفات المستخلف عنه

مثنوى :

شير مردانند در عالم مدد	آن زمان كافغان مظلومان رسد
بانك مظلومان زهر سو بشنوند	آن طرف چون رحمت حق ميدوند
آن ستونهاي خلمهاي جهان	آن طيبهان مر رضهائى نهان
محض مهر و داورى و رحمتند	همچو حق بيعلت و بى رشوتند

و مثل ما قيل مقتبساً عماورد عن مشكوة الحكمة و مصباح المعرفة من ان ذلك  
 الميزان هو العقل التام الكامل و الادراك الصحيح الصريح المحيط بجميع الاشياء و

حقايقها القرآنية ورفاقها الفرقانية بحيث لا يشذعن حيطته شئى فى الارض ولا فى السماء ولا يعزب عنه متقال ذرة من ذرات الهباء ، وان احدى كفتى هذا الميزان حقايق الاشياء ، مطلقا بجميع مراتبها فى الوجود العينى حتى الافعال والاعمال والاقوال ، و الكفة الاخرى ظهورها فى المجلى الائم الاكمل والموطن الرفيع الاعلى باعتبار كونه حقيقة الواقع وكبد الاعيان وحقاق نفس الامر الذى صدقية كلشئى وحقيقته باعتبار مطابقته او مطابقته معه بل من جهة كونه حقيقة كلشئى لاتحاد العاقل بالمعقول و المدرك بالمسدرک . ورجوع ذلك الى ميزانية الانسان الكامل لجميع الاشياء من جهة كون عقله التام الكامل صورة عقل الله الجمعى القضائى الاحدى الذى لا ينادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فهو النفس الامر الحقيقى وحقاق الواقع وكبد الاعيان الذى به يتمز الصدق من الكذب والحق من الباطل .

منوى :

جان و سر نامها گشتش بدید  
در سجود افتاد و در خدمت شتافت

چشم آدم کو بنور پاک دید  
چون ملک انوار حق از وی بتافت

و مثل ما قيل : ان هذا الميزان هو ميزان الاعمال، وان وزنها فى عالم البرزخ و نشأة الملكوت و دار الاخرة باعتبار انها فى يوم الزرع و نشأة الناسوت و دار الدنيا تصير سببا لحصول الملكات الجوهرية و الادراكات الذاتية المتحددة مع حقيقة النفس لقاعدة الحركة الجوهرية و اتحاد العاقل بالمعقول ثم تصير تلك الملكات و الادراكات فى يوم الحصاد و نشأة الملكوت و دار العقبى جهات فاعلية النفس و انشائها للصور الملكوتية المناسبة معها و ظهورها بتلك الصور القابلة لان توزن بالموازين الدهرية الملكوتية اما بوزن نفس تلك الصور بالمعنى المناسب لوزنها فى ذلك العالم او من جهة ملاحظة آثارها النورانية و الظلمانية او مقدار تاثيرها فى وجود النفس وهويتها مثل ان تلك المدركات و الملكات ان كانت من جنس الحركات و المدركات الصورية و المتقدرات الخيالية تصير النفس منتكسة الرأس منغمرة الوجود فى ظلمات متراكمة بعضها فوق بعض فيرجح سيمائتها على حسناتها فتدخل فى نار الجحيم و تصير ذات غصة و عذاب اليم. وان كانت من جنس الحقايق النورية العقلية و المدركات الالهية و المعارف الربانية تصير فرحانة مسرورة بنور الله و

غفرانه منغمسة في الانوار الجبروتية و ابحر رحمته مرتقية الى اعلى مراتب الكمال و  
الجمال مشاهدة بوجه الله المبدء المتعال .

مثنوی :

اين بخاك اندر شد و كل خاك شد  
و اين نمك اندر شد و كل پاك شد  
و يقرب من هذا ما قيل ان ميزان كل انسان هو صحيفة نفسه وذاته التي هي عين  
مدر كاته وملكاته المشتملة على كفتي حسناته وسيئاته الموزونة كل منها بمعادلاته و  
مقابلاته وان وزن الاعمال والافعال باعتبار وزن صحائف افعاله ونياته او وزن مخترعاته و منشئاته  
كما قال تقديست اسمائه وصفاته و كل انسان الزمانه طارره في عظه و نخرج له يوم  
القيمة كتاباً يلقيه منشوراً.. او رجوع هذا الوجه والذى قبله الى الانسان الكامل من جهة انه  
بمحكم انفسكم في النفوس و ارواحكم في الارواح و اجسادكم في الاجساد اصل جميع  
النفوس والارواح الجزئية والكلية وهو نفس الله القائمة بالسنن وروح الارواح وعقل العقول  
فهو حقيقة تلك الصحف النفسية والارواح الجبروتية و الملكوتية و منشئاتها عين منشئاته  
لكن مع حفظ تقديس ذاته وتنزه جهاته

مثنوی :

مرتبہ ی انسان بدست اولیا  
صیغہ چون حیوان شناسش ای کیا  
بنده خود خواند احمد در رشاد  
جمله عالم را بخوان قلبا عباد  
عقل عقلمند اولیاء و عقلها  
بسر مثال اشتران تما انتہاء

سنالی

روشن آن بدری کہ کمتر منزلش عالم بود  
خرم آن صدری کہ ذاتش قبله اعظم بود

این جهان آثار او دارد از آن دلبر شده است

وان جهان انوار او دارد از آن خرم بود

و مثل ما ذکرناه فی بعض مسفوراتنا بعد ما فسرنا المیزان بمیزان الظاهر

و الباطن و میزان الباطن بمیزان الاعمال بقولنا اذا جاء يوم العرض الاکبر و جمع الشمس

و القمر ورأى الانسان يومئذ ماتقدم وتاخر، وضع ميزان ملكوتى في وعاء الدهر مشتمل على كفتين عرضها كعرض السموات والارض احديهما و هى اليمنى ، فى الدهر الايمن الاعلى وهى صورة العقل الكلى والنفس الكلية الالهية المنطوية فيهما بوحدتهما الوجودية جميع الارواح<sup>١</sup> أو النفوس الكلية و الجزئية والاخرى وهى اليسرى؛ فى الدهر الايسر الاسفل: وهى حقيقة القوة الوهمية الشيطانية المشتملة<sup>٢</sup> على جميع رقايقها الجبئية والطاغوتية فتوزن به اعمال العباد بامر الرب الذى لبالمرصاد ، فتسرى النفس حينئذ كلما عملته من خير وشر محضرا فكل عمل يكون اصله من سدرة منتهى العقل الكلى وعرقه من كلمة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء؛ النفس الكلية يحن اليهما و يتصل بهما .. وكل عمل يكون اصله من شيطان الوهم وعرقه من شجرة خبيثة اجثثت من فوق الارض مالها من قرار؛ سلطان الخيال ينجذب اليهما. فان كان الغالب وزن الاعمال الصالحة يتبعها النفس فى الانجذاب الى ذلك العالم الاعلى والاتصال بالسعادة القصوى فتدخل حظيرة القدس وجنة الماوى فتسرى فى جنات نعيم الذات والصفات والأفعال مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .. و ان كان الغالب وزن افعال السيئة تجذبها الى دار البوار جهنم يصلونها و يس القرار فتدخلها فى نيران السقر لراحة البشر لا تبقى ولا تذروا تذيقها من العذاب الاكبر انتهى .

ورجوع هذا الوجه الى الميزان الكمالى الانسانى الختمى لاجل ان مرادنا من العقل الكلى و النفس الكلية؛ عقل الانسان الكامل الختمى ونفسه المقدسة الشريفة من جهة انه ختام معراجى التركيب والتحليل، وغاية كمال الجلاء والاستجلاء، و تمام قوسى النزول والصعود، و كونه باب الابواب لحشر الكل والسير الى الله تعالى وملكوته الاسنى والاتصال بالرفيق الاعلى والحظ الاثم الاوفى المناسب لجعله ميزانا للنشأة العقبى و لو كان المراد منهما العقل الاول اورب النوع الانسانى والنفس الكلية البادية فرجوعه اليه ثابت ايضاً لما ثبت فى مقامه من اتحاد العقول و النفوس الباديات مع العقول والنفوس الصاعدات الكليات لاجل اتصال مراتب قوس نزول الوجود مع قوس صعوده اتصالا اتحاديا بحسب الحقيقة من جهة وحدة فعل الله السارى فى الذرارى وامره الذى هى صورة

ذاته بحکم و ما امرنا الا واحده  
مثنوی:

متحد جانهای شیران خداست	جان گرگان و سگان از هم جداست
کان یکی صد جان بود نسبت بجسم	جمع گفتم جانهاشان من باسم
صد بود نسبت بصحن خانها	همچو آن يك نور خورشید سما
چونکه برگیری تو دیوار از میان	ليك يك باشد همه انوارشان

و جعل احدی الکفین؛ الحقیقة الشیطانیة من جهة انها مظهر اسم المضل  
الذی هو من مدنة اسم الله الاعظم الجامع لجمع الاسماء الذی ذاک المیزان الختمی  
الانسانی مظهره و صورته

شبستری :

طفیل ذات او شد هر دو عالم	در آخر «گشت پیدا ذات آدم
همی گردد بذات خویش ظاهر»؟	نه آخر؟ علت غامبی با آخر

الی قوله

از آن دانسته‌ای تو جمله اسما که هستی صورت عکس مسمی  
و کذا ما قیل بعد تفسیر المیزان بهیزان الاعمال ایضا من ان وزن الاعمال  
القلیبة و القالیبة؛ باعتبار الصورة الدهریة الملکوتیة والوجود القرآنی الذی لها فی  
وعاء الدهر و حضرة الملکوت الاعلی و الاسفل بل فی جمیع العوالم السکلیة و الثنات  
الا لهیبة من جهة ان کلاما فی العالم الادنی ظلال و عکوس لها فی العالم الاعلی  
کما قیل فی الفارسیة :

چرخ با این اختران؛ نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر بر نردبان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

و ان لكل موجود مادی زمانی قبل وجوده بهذا الوجود الکونی اطواراً من

الكبون و التحقق و انواعاً من الوجود و الحصول في العوالم الكليية الالهية السنى كلها مرانى جمال الله و جلالة ، فكذلك للاعمال و الافعال الانسانية قبل وجودها فى نشأة الطبيعة ظهورات فى عوالم كلية و بروزات فى نشأة الالهيه من حضرة الايمان الثابته و حضرتى القضاء العقلى و القدر النفسى و عالم المثال النزولى بوجه يناسب وجودها فيها ثم اذا نزلت فى هذا العالم و ظهرت بصورة الفرق و الفتح بعد ما كانت موجودة بنحو الجمع و المرتق ترفعت الى امامه بدامت فتظهر فى القوس الصمودى بصور مشابهة لصورها النزولية لا يمين تلك الصور من جهة ان مدارج الوجود دورية و لا تكرر فى التجلى الاحدى الالهى .

و المحقيقة الميزانيتة ايضاً ظهورات مختلفة و بروزات متفاوتة فى تلك العوالم و النشآت بصور مناسبة لظهورها فيها فهى اى الاعمال و الافعال القلبية و القالبيية بسل الاقوال ايضاً بحكم ان السمع و البصر و الفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولاً باعتبار ظهورها فى كل واحد منها ؛ توذن بما ظهر و تحقق فيه من افراد حقيقة الميزان ؛ فهى فى عالم البرزخ و نشأة القيامة توذن باعتبار صورها الدهرية و وجودها الملكوتى الذى هى بحسب هذا الوجود ثابتة مجتمعة فى وعاء الدهر بالموازين الدهرية الملكوتية ، و فى عالم الجبروت توذن بفردتها الجبروتى ، وهكذا فى حضرة اللاهوت ...

و رجوع هذا الوجه الى الانسان الكامل ، من جهة ثابت بالبرهان النير العرشى و حكم العقل المضاعف من ان جميع ما فى العوالم الوجودية الالهية من الطولية و العرضية ظلال و افياء للمحقيقة الانسانية الكمالية الختمية وهى ظل الله تعالى

مثنوى :

سجدت اشباح در تأسيروست

جمله ارواح در تدبير اوست

سجدت آرد پيش آن درباى جود

صد هزاران بحر و ماهى در وجود

ايضاً :

عقل و جان و جان خلاق را سلطان توئى

عقل جان و جان جان اى جان توئى

كل موجودات در فرمان تست

عقل كل سر كشته و حيران تست



و ان وزن الاعمال انما هو من جهة ظهور کمالات تلك الحقيقة الالهية فى نفس فاعلمها و ظهور انوار ولايتها فيها او ظهور آثارها و انوارها فى حقايقها الملكوتية و عدم ظهورها فيها لان هذا المعنى هو المناسب لوزن تلك الحقايق الملكوتية بالمساويزن الدهرية الالهية ففى الحقيقة احدى كفتى ذلك الميزان حقيقة الانسان الكامل الختمى العلوى (ع) باعتبار مرتبتها الجمعية الكمالية المحيطة بجميع العوالم والنشآت، والجامعة لجميع حقايقها و رقايقها، والكفة الاخرى هى النفس التى يراد وزنها فيوزن حظها من الكمالات اللاهوتية بمقدار احتفاظها من تلك الكمالات، وحظها من الكمالات الجبروتية بمقدار احتفاظها منها و عدم حظها منها بعدم احتفاظها من تلك الكمالات وهكذا بالنسبة الى سائر العوالم والنشآت ... و قريب من هذا ما قيل :

ان هذا الميزان هو بعينه عالم الملكوت ونشأة البرزخ و القيامة الكبرى التى هى صحيفة دهرية ملكوتية مشتملة على جميع مشتتات عالم الزمان والمكان و دار الحركة و التجدد التى من جمالتها الاعمال و الافعال الانسانية بنحو الوحدة و السزاجة، و ان وزن الاعمال فيها باعتبار انها يوم تبلى السرائر، و ان الاعمال و غيرها تظهر فيها بصورها و حقايقها الملكوتية و ما عليها، من النورانية و الظلمانية بحسب كمال فاعليها و نقصانها و صفاء ضميره و كدورته و زنة كل منهما بمقابله. و رجوع هذا الوجه الى الانسان الكامل من اجل انه ملكوت كل شى و هو باطن القيمة و حقيقتها و معاد الخلاق و غايتها و هو يمين الله الذى السموات مطويات يمينه و لانه قطب رحى الوجود و مركز دائرة التوحيد و الشهود الذى به يتحقق الفناء التام و المحو و الطمس و المحقق المطابق و ظهور الحق بالقهارية المطلقة و الاحدية التامة فى القيمة الصغرى و الوسطى و العظمى و الكبرى و لذلك سعى الامام الثانى عشر بالقام و جعل من اشراط الساعة

مثنوى :

هين كه اسرافيل وقتند اوليا	مرده را زایشان حیثاست و نمسا
جانهای مرده اندر کسور تن	بر جهنم آوازشان اسدر کفن
گوید این آواز آواها جداست	زنده کردن کار آواز خداست

ما بر دیم و بکلی کاستیم	بانک حق آمد همه بر خاستیم
بانک حق اندر حجاب و بی حجب	آن دهد کوداد مریم راز جیب
ای فناتان نیست کرده زبر پوست	باز گردید از عدم ز آواز دوست
این همه آوازا از شسه بود	گر چه از حلقوم عبد الله بود

و با لجمله کل ما ذکر فی تفسیر المیزان و تأویله مما نقل او لم ینقل لیس بخارج عن دائرة میزانیة الانسان الكامل فلذلك لم یفسره المصنف قده الابه و بالمنطق الذی هو من شروق شمس هویته و انوار ولایتیه لما تقرر فی مقامه من انتهاء جمیع العلوم سیما العلوم الحقیقیة الی الانبیاء و الاولیاء سیما خاتم الاولیاء و قطب الموحدین العلی الاعلی علیه الاف التحية و الثناء... هذا تمام الکلام و تحقیق المرام فی بیان معنی المیزان المذكور فی الکتاب بما یلیق بالمقام مع رعایة الاختصار...

و اما بیان اشتماله علی الکفتین و العمود و اللسان فی الانسان الكامل فکفته باعتبار برزخیه بین بحرئ الوجوب و الامکان و طرازیتیه لعالم الامر و الخلق و الجمع و الفرق و حضرتئ الظهور و البطون و مجالئ النور و الظلمة بمقتضئ قوله تقدست اسمائه مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لایبغیان

### مثنوی

اهل نار و اهل نور آمیخته	در میانشان کوه قاف انگیخته
اهل نار و نور با هم در میان	در میانشان بحر زرفی بیکران
همچو در کان خاک و زر، کرد اختلاط	در میانشان صد بیابان و رباط
همچنانکه عقل در درو شبه	مختلط چون میهمان یکشبه
بحر تلخ و بحر شیرین همعان	در میانشان برزخ لایبغیان

و من جهة تخمیر طینتیه بیدی الله تعالی اربعین صباحاً و مظهریتیه لصفات الجلال و الجمال و الکمال، و للاسماء التشبیہیة و التنزیہیة و اللطفیة، و القهریة و ایصاله مظاهر تلك الاسماء و الصفات الی کما لها الذی خلقت لاجله فباحدی الکفتین توزن مظاهر اللطف و الجمال، و بالآخرئ مظاهر القهر و الجلال. و من جهة کونه بدو دائرة الوجود

وختها و جمعه بین قوسی تلك الدائرة وكونه عیزانا لكل واحد منهما كما قيل:

دو سرخط حلقه هستی      بحقیقت بهم تو پیوستی

او من جهة عقلیه النظری و العملی ، و قوتیه العمالة و العلامة

و اما عموده الرابط بین الكفتین فهی تجلیات الاسماء الاولی الذاتیة التي هـی مفاتیح غیب مغیب الوجود و الفيوضات الواردة من هذه الاسماء و سائر الاسماء والصفات التي هـی سدنة تلك الاسماء على قلبه الكلّي الجمعی الاحدی السنی هـو قلب جميع العوالم الامكانية والحضرات الوجودية من جهة كونه مستوی الرحمة الرحمانية و الرحيمية الوجودية و المجلی الاثم الكامل للحضرة الالهية بحكم ما وسعنی ارضی و لا سماوی و بل وسعنی قلب عبدي المومن الثقی الثقی

مثنوی:

من نكنجم هيچ در بالا و پست	گفت بیغمبر كه فرموده حق است
من نكنجم اين يقين دان ای عزيز	در زمین و آسمان و عرش نیز
گر مرا جوئی در آن دلها طلب	در دل مومن بكنجم ای عجب

جامه ،

بتی کز حسن در عالم نمیکنجد عجب دارم

که دائم در دل تنگم چگونه خانمان سازد

و من جهة حدائقه الباكورة التي ذاق عنها الروح القدس في الجنان

الصاقورة

مثنوی

بعد از آن شد عقل شاگردی ورا	چون معلم بود عقلش ز ابتدا
و اما لسانه فهو التمين الاول و مقام جمع الجمع و حقيقة الحقائق و الاحدية	
الذاتیة التي تلك الحقيقة الكلية الكمالية صورته وظله بحكم المثل الی ربك كيف مد الظل	

مثنوی

عکس مه رویان بستان خداست	کیف مد الظل که نقش اولیاست
مرده عالم بود زنده خدا	سایه یزدان بود بنده خدا

و اما فى المنطق فكفناه بمبحث التصورات و التصديقات و اشتغال كل منهما على البحث عن المواد و البحث عن الصورة، وعموده البديهيات و الضروريات و المعلومات التصورية و التصديقية . وقيل هو قوة الفكرية و حركاتها بوجه و العقل بالفعل بوجه آخر.. ولسانه العقل القدسى المسمى فى لسانهم بالعقل الفعال المفيض للصور القدسية و النتائج الفكرية بحول الله المتعال و قوته على النفس الانسانية و عقله القرآنى المسمى بالعقل المستفاد لما ثبت فى مقامه من ان الافكار معدات لحصول النتائج و ان لا موثر فى الوجود الا الله و امره النافذ وقضائه المبرم .

ثم ان وجه اختيار هاتين النعمتين من بين النعم الالهية لاجل ان عرضه (قده) ذكر جلائل نعم الله تعالى و عظيم مواهبه الواسلة الينا ولاريد فى ان من اعظم النعم الالهية و المواهب الربانية على الانسان تعليمه البيان و مقارنة كتاب نفسه مع علم الميزان لان بالاول الذى هو صورة ذاته و فصل حقيقته يصير قابلا لحمل الامانة العظمى الالهية و الخلافة الكبرى الاسماوية ، و بالثانى يصير معصوما عن الخطاء فى الافكار فيتحملى بالصور القدسية و يتصل بعالم الانوار فيكون اعطاء هاتين النعمتين بمنزلة اعطاء جميع النعم الالهية و المواهب الربانية . هذا بناء على ان يكون المراد من الميزان المنطق و اما لو كان المراد به الانسان الكامل فوجه اختياره كونه الواسطة الوجودية فى افادة تلك النعم الجليلة و افاضة تلك المواهب السنية بل هو اصلها و تمامها و به كمالها و قوامها، او من جهة كونه اصل جميع النفوس و الارواح و انعكاس كل ما يصل الى قلبه النقى النقى من الافاضات و المواهب الربانية التى من خطايرها مقارنة الكتاب الافاقى مع نفسه المقدسه الكاملة الى كافة الاظلة و الاشباح ، مع ان الحمد المذكور فى الكتاب كان باسان الانسان الكامل من جهة ان مصنف الكتاب من ورتته و اغصان شجرته بحكم «العلماء و رثة الانبياء» ، او لما اشرنا اليه سابقاً من ان كل حامد ينبغي ان يقصد عند حمده لبارء الكل ما حمد به ذاته المقدسة الوجودية ، او حمده به الانسان الكامل الختمى الذى هو صورة ذاته بجميع السنة الحمد و آياته من جهة كون ذلك القسط من الحمد الذى هو الحمد الجامع لجميع انواعه و آدابه هو اللائق بحضورته و جنبابه ، ولان فيما ذكره (قده) حمد

ذلك المظهر الاعظم و المجلى الاتم الذى لا يتحقق اداء حمد باره النسب وجاعل النور  
و الظلم الا بحمده وشكره بما افاد وانعم

مثنوى

شكر كن مرشكران را بنده باش      پيش ايشان بنده شو پاينده باش  
خدمت من طاعت و حمد خداست      تا نيندارى كه حق از من جداست  
ففيما صنعه «قدس سره» تعليم للسالكين وارشاد للناسكين ان يشفعواحمد الحق  
تعالى بحمد الانسان الكامل لماذكر من النكات و الدلائل كما شفيع تقدست اسمائه ذكره  
بخلقه بقوله: الرحمن خالق الانسان ليعلم انه صدر جريدة الامكان و اصل عوالم الغيب  
والميان والله الموفق والمستعان ..  
قوله ان اريد بالكتساب النخ

ص ١

قد تبين مما اصلناه فى تحقيق معنى الميزان وحققيقته من وضع الالفاظ للمعاني  
العامة ان لفظ الكتاب موضوع لكل ماينتقش فيه الشئ سواء كان من القراطيس والالواح  
الظاهرية او من الالواح و الصحائف المعنوية: من صحائف الاذهان العالیه و السافلة او من  
مجالى الاكوان الوجودية و الاعيان الخارجية و على الاخير كانت من المجردات الامرية  
او من المكونات الخلقية و سواء كان نقشه من الارقام و الحروف الكونية و الالفاظ و الكلمات  
الظاهرية او من الارقام و النقوش المعنوية الالهية و الحروف العاليات البسيطة اللاهوتية  
او الكلمات التامات الجبروتية و ابداعية او الايات المحكمات الملكوتية الانشائية او الزبر  
والبينات و اخر متشابهات الناسوتية الاختراعية و التكوينية . و علم من هذا : ان اول  
الكتب القرآنية الالهية الذى هو اصل جميع الكتب الاصلية الكلية و مبده تمام الصحائف  
الالهية و الالواح الحقيقية و الخلقية؛ انما هو حضرة الاحدية الذاتية و مرتبة التعيين الاول  
المعبر عنها عندهم بمقام جمع الجمع و اصل الجمع و حقيقة الحقائق و برزخ البرازخ  
الاكبر و متحد التعينات و الحقيقة المحمدية و الطامة الكبرى و مقام اودنى و الافق الاعلى  
من جهة ان ذلك المشهد الجمعى الاحدى الالهى اول المجالى الغيبية الوجودية لحقائق  
آيات الله تعالى و بدايع حكمته المستجنة فى غيب مغيب ذاته و حقيقةه و المستكنة فى عنقاه

مغرب وجوده وهويته وهو مرتبة العلم الاحدى الذاتى الجمعى القضاى الذى هو بوحده  
الحقه الحقيقية عقل بسيط اجمالى قرآنى للحق تعالى بالنسبة الى جميع الحقايق  
الالهية والاسمائية والصفاتية ومظاهرها الامكانية ورقايقها الاكوانية؛ جزئها وكليها، صغير  
ها وكبيرها، رطبها ويابسها درتها وذرتها بحيث لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الاحصاءها، ولا  
يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء . وفى هذه المرتبة يشاهد الحق ذاته بذاته  
ويشاهد كمالات ذاته بتبع شهود ذاته شهوداً احدياً جميعاً بسيطاً سازجاً منزهاً عن كثرة  
التعينات وتعدد مفاهيم الاسماء والصفات . كما قيل:

دى عشق نشان بى نشانى ميگفت

اسرار كمال جاودانى ميگفت

اوصاف جمال خوشتن بى من و تو

باخود بزبان بى زبانى مى گفت

وليس وراء عبادانها قرية ولا يسبقها مجلى ولا مرتبة اذوراتها مرتبة غيب الغيوب  
ومقام صرف الهوية المغربية الوجودية التى لا اسم له ولا رسم له ولا نعت له ولا وصف له وليس عنه  
خبر ولا عبارة ولا يمكن اليه الايماء والاشارة بل هو كما قيل:

عنقا شكار كس نشود دام باز چين

كأين جاهميشه باد بدست است دام را

وثانى الكتب الالهية حضرت الواحدة والتعين الثانى التى هى بعد تلك المرتبة  
ويعبر عنها بمقام الجمع والحضرة العمامية والبرزخية الثانية ومقام قاب قوسين والرحمة  
الوصفية والحقيقة المحمدية البيضاية ونحوها من الالقاب وهى المجلى الشانى للحروف  
البسيطة الالهية والكلمات الثامات الربانية والنقوش والارقام العاليات الصمدانية التى  
كتبها يدى الرحمن بالرحمة الذاتية والصفاتية فى تلك الصحيفة النورية الوجودية بالفيض  
الاقديس والتجلى الاعلى الانفس بالنكاح الاول الاسمى لباعث رقيقة حبية وجاذبة عشقية  
بين مفاتيح اول غيب الهوية الذاتية والحقايق الاسمائية والصفاتية والاعيان الثابتة الامكانية  
لطلب شهود كمال الجلاء ونهاية الاستجلاء وفيهذه المرتبة يظهر مفاهيم الاسماء والصفات

ورقائها المسماة بالماهيات والاعيان الثابتات وفيها يشاهد الحق تعالى ذاته بصور اسمائه وصفاته شهوداً علمياً قدرها تفصيلاً احاطياً بكل شيء ودره وذرره وفيها جاءت الكثرة ماشئت وكم شئت . كما قيل :

الواحدية مظهر للذات	يبدو ومجمعه لفرق صفات
الكل فيها واحد متكثر	فاجب لكثرة واحد بالذات
فهي العبارة عن حقيقة كثرة	في وحدة من غير ما اشتاتى

ومن جهة ان تلك المرتبة اى الواحدية اصل جميع الكتب الالهية والكونية التي بعدها ومنشأها وتامامها سميت بام الكتاب الاكبر ايماء الى انها مبدء ما بطن وما ظهر .  
كما قيل :

آندم كه زهر دو كون آثار نبود

برلوح وجود نقش اغيار نبود

معشوقه و عشق وما بهم ميبوديم

در گوشه خلوتى كه اغيار نبود

و قال المولوى المعنوى فى كتابه المثنوى:

منسبط بوديم بك گوهر همه	بى سرو بى پايديم آن سر همه
يك كهر بوديم همه چون آفتاب	بى گره بوديم صافى همه چو آب
چون بصورت آمد آن نور سره	شد عدد چون ساپهاى كنكره
كنكره ويران كنيد از منجنيق	تارود فرق از همبان اين فريق

والمرتبة الثالثة من مراتب الكتب الالهية مرتبة تجلى الحق تعالى بالتجلى الابدائى والفيض المقدس والرحمة العامة الامتنانية الوجودية و كلمة كن الوجودية و المشية السارية والرحمة الواسعة والنفس الرحمانى والحق المخلوق به لظهار ما كمن فى غيب هويته واستتر فى ممكن علمه واختفى فى كنز مخفى ذاته وفيه هذه المرتبة يظهر الحق تعالى بصور اسمائه وصفاته ظهوراً عينياً خارجياً ويبرز ما بطن فى غيب وجوده واستتر تحت اشعة شمس هويته من النقوش العلمية والحروف البسيطة العالية و الارقام الالهية

المسطورة في مرتبتى الاحدية والواحدية وكتابتى الجمع والتفصيل فى صفحتى الافاق والانس وقوسى النزول والصعود لكل ماله قابلية الوجود العيني و الظهور الخارجى بالنكاحات الاربع: الروحانى والطبيعى الملكوتى والعنصرى السفلى و الجمعى الاحدى بحيث يظهر بهذا الظهور لنفسه وغيره ويترتب عليه الاثار المرغوبة منه على مراتب الاشياء فى الوجود ودرجاتها فى البروز والظهور . كما قيل :

پرتو حسن او چو پيدا شد      عالم اندر نفس هو پيدا شد  
وام کرد از جمال او نظرى      حسن رويش بديد و شيدا شد

والى هذا الظهور والكمال المسطور اشارة المنصور بقوله :

اىکه در ظاهر مظاهر آشکارا کرده      سر پنهان هويت را هويدا کرده  
تا بود در واحدیت مرا حدرافتح باب      از تجلی اولی مفتاح اسما کرده  
تا هويدا از الف گردد حروف عالیات      خود الف را از تجلی دوم ، «با» کرده  
در مجالی جلوه داده آفتاب ذات را      زو همه ذرات ذریات پيدا کرده  
انصداع جمع و شهب و صدع برهم بسته ای      تا چنان ظاهر شود گنجی که اخفا کرده  
اولا از فیض اقدس قابلیات وجود      داده ای و از فیض مقدس بذل آلا کرده  
تا نباشد جز تو مشهودی چو واحد در عدد      مراحد را ساری اندر کل اشیا کرده  
در میان ظاهر و باطن فکندی وصلتی      نام ایشان ظاهراً همچون و لایلا کرده  
عشق را از سر منظوری وجه نظری      گاه و امق خوانده نامش گاه عنذرا کرده

وهذا الكتاب الجمعی الالهی والخطاب المحکم المبرم الذی لا یغادر صغيرة ولا کبيرة الا حصاها ساکلة سابقتم فى الکلیة والاحاطة والتمامیة والاصالة ویعبر عنه بالکتاب التکوینی نظرا الی حصوله بکلمة کن الوجودیة التکوینیة التی هی اول کلمة شق اسماع الممكنات بمقتضى قوله تعالى انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له ~~کن~~ فیکون بل هو نفس تلك الکلمة النوریة الوجودیة والنفس الرحمانی الذی هو بازاء النفس الانسانی وبانبساطه وسر یانه فى مقارع الکلمات الوجودیة ومخارج حروف النشآت الخلقیة و الامریة التی هی بازاء الحروف الثمانیة والعشرین من حروف التهجی و منازل القمر



اوبعددحروف الحمد لله رب العالمين يظهر الحقايق الامكانية والشئون الالهية والمكنونات  
الاسمائية ، كما قيل :

تعالی الله قدیمی کو بیکنم  
جهان خلق و امر اینجا یکی شد  
کند آغاز و انجام دو عالم  
یکی بسیار و بسیار اندکی شد  
وقیل ایضاً :

چون درخشید آفتاب رحمت رحمانیت  
مطالعش از قبه عرش معلا کرده ای

روز آخر گشته و مارا شبستان تیره بود  
ناکهان عالم پراز خورشید رخشا کرده ای

و قدیمیسی بالکتاب التکوینی مايقابل التدوینی مطلقا ای ماليس بين الدفتين  
فيشمل مرتبتی الاحدية والواحدية ، وقد يطلق على مايقابل الابداعي و يجعل و سطاً  
بينه وبين التدوینی التشریعی فلايشمل الاعالم الموادودار الحركات وهذا الكتاب المستطاب  
وانكان من حيث اصله وحقيقته احدية الذات فردانی النعت و الوصف بمقتضى قوله  
وما امر لنا الا واحدة الا انه لكونه رفيع الدرجات ذا العرش المجيد فعلا لما يريد  
مشملا على مراتب كثيرة وظهورات متفننه كلها كتب ربوية و صحائف الهية ، هي من  
حيث جزئياتها و فروعها خارجة عن الحد والعد والحصر والضبط كما قيل تقدست اسماءه :  
قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي (الاية)  
بل جميع ذرات العالم تصنيف الله و كتاب ذاته و مجالی آياته كما قيل :

بنزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

عرض اعراب و جوهر چون حروف است

مراتب جمله آیات و وقوف است

زوی هر عالمی چون سوره خاص یکی چون فاتحه و ان دیگر اخلاص

ایضاً

برك درختان سبز در نظر هوشیار هر ورقی دفتر است معرفت کردگار

لكنها من حيث كلياتها و اصولها تنقسم الى كتب كلية و صحائف  
اصلية منها تقسيمها الى الافاقى و الانفسى اخذاً عن قوله تعالى سنريهم آياتنا  
فى الافاق وفى القسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقد يسمى الاول بالفرقانى  
التفصيلى نظراً الى تفصيل آياته و تعدد زبره و بيناته و الثانى بالقرآنى الاجمالى من جهة  
احدية جهاته و بساطة ذاته و جمعية وجوده و كماله كما اشار اليه كتاب الله الاكبر و سره  
المضمر المستتر ختم الاولياء و سيد الاصفياء بقوله عليه السلام :

اتزعم انك جرم صغير  
وانت الكتاب المبين الذى  
وفيك انطوى العالم الاكبر  
باحرفه يظهر المضمر

ووجه تسمية الثانى بالانفسى ظاهر لانها نسبة الى كتاب النفوس و صحائف  
الارواح التى كل واحدة منها لكونها بسيطة الحقيقة هى كل الاشياء التى دونها . و تمامها  
كتاب جامع ربانى و كلام تام الهى قرآنى ، و اما تسمية الاول بالافاقى فمن جهة ان  
كل واحدة من الصحائف الوجودية و العوالم النزولية و الصعودية و النشأت الطولية و  
العرضية التى تشمل عليها تلك الصحيفة النورية الكلية الالهية بل كل ذرة من ذرات  
وجودها؛ افق من آفاق مطالع شمس هوية الحق تعالى و طوابع كوكب درى الوجود  
المطلق و مشرق من مشارق سبحات وجه رب الفلق و يحصل من مد سير نور ايرها فى  
قوسى النزول و الصعود من افق وجودات تلك العوالم و مدار هوياتها ايام و شهور ربوبية  
و سنون و اعوام الهية كلها مجالى آيات الله و منصات انوار ذاته و مظاهر اسمائه و صفاته  
كما قيل :

جهان را سر بسر آيينه اى دان  
اگر يكقطره را دل بر شكافى  
بهر جزوى زخاك اربنگرى راست  
بعضا پشه اى هم چند پيل است  
درون خبه اى صد بحر من آمد  
به پر پشه اى در جاني جاني  
بهر يك ذره اى صد مهر تابان  
برون آيد از آن صد بحر صافى  
هزاران آدم اندر وى هويدا است  
دزاسما قطره اى مانند پيل است  
جهانى در دل يك ارزن آمد  
درون نقطه چشم آسمانى

بدان خوردي كه آمد حبه دل خداوند دو عالم راست منزل  
 نم ان كل واحد من هذين الكتائين مشتمل على كتب اخرى اصلية كلية وينقسم  
 الى اقسام عديدة اولية مثل ان الكتاب الافاقى مشتمل :

على الكتاب الجبروتى العقلى الالهى المسمى بام الكتاب وفصل الخطاب وهو  
 العقل الاول والممكن الاشرف الاقرب بل جملة العقول الكلية التى كلها نور واحد و  
 شىء فارد وتسمى طولياتها بالجبروت الاعلى والقضاء الاجمالى الوجودى و عرضياتها  
 بالجبروت الاسفل والقضاء التفصيلى نظراً الى انها لبساطة حقايقها و سزاجة هو ياتها  
 واحدية ذواتها مشتملة على جميع الاحرف البسيطة الوجودية والكلمات التامات الالهية  
 وكمالات الحقايق الامكانية بنحو الجمع والوحدة والرتق والاجمال ويسمى ذلك المجلى  
 الانم والمشهد الارفع الاكرم بالقلم الاعلى وكتاب الختم والقضاء من جهه فعاليتها و  
 وساطته فى افاضة كمالات مادونه وتسطيره ما انتقش فى كتاب وجوده و صحيفة ذاته  
 من النقوش الالهية والارقام الربوبية بنحو البساطة والاجمال والابرار فى النفوس الكلية  
 والالواح الملكوتية والصحائف الوجودية بنحو التفصيل والاحكام كما اشار اليه المطارقده  
 بلسان الرمز بقوله:

ابتدای کار سیمرغ عجب	جلوه گر بگذشت بر چین نیمه شب
در میان چین فتاد از وی پری	لاجرم پر شور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن بر برگرفت	هر که دید آن نقش شوری بر گرفت
گر نکشتی نقش پر او عیان	این همه غوغا نبودی در جهان
اینهمه آثار صنع از فر اوست	جمله نقشی از نقوش پر اوست

و على الكتاب المملوكى الاعلامى النفسى وهى نفس الملك الاقصى بل جملة  
 النفوس الناطقة الكلية التى لافلاك السماء ويسمى ذلك الكتاب المحكم المتين بالكتاب  
 المبين والموح المحفوظ والقدر المصون والسر المكنون وام الكتاب التفصيلى نظراً  
 الى تفصيل حروفه، وتبين آياته ووقوفه، ومصونيتها عن التغيير والتبديل والمحو والاثبات  
 كما قيل :

نفس حوت بالذات علم العالم  
 صور الوجود جميعها منقوشة  
 هي لوحنا المحفوظ يا ابن الادم  
 فى قابليتها بغير تكاتم  
 و بدت لها مستخفيات العالم  
 مثنوى :

لوح محفوظ است اورا پيشوا  
 والى هذين الكتابين اشير فى قوله عز اسمه : ن والقلم وما يسطرون وما انت  
 بنعمة ربك بمجنون

وعلى الكتاب المالكوتى النفسى الخيالى و هى النفس المنطبعة الفلكية و يسمى  
 بلوح القدر الذى ينتقش فيه ما تقدم و ما تأخر و بلوح المحو والابنات و كتاب المحو  
 والابنات المشار اليه بقوله تقدست اسمائه يمحو الله ما يشاء و يشبث و عنده ام الكتاب  
 نظراً الى تقدر كلماته و تكثر جهاته و تبديل سوره وآياته و من هنا قد يعبر عنه بلوح  
 التردد والبداء لان ظهور الحق بهاتين الصفتين و امثالهما انما يكون فيمنا العجلى  
 العلمى دون ما سبقه من الالواح الشريفة النورية .

وعلى الكتاب المسطور فى رق منشور وهو الهولى الاولى و ذرة الهباء او جملة  
 نشأة الطبيعة و دار الدنور و التغير و الفناء المشار اليه بقوله تقدس و تعالى و العاقر  
 و كتاب مسطور فى رق منشور و يسمى بسجل الكون من جهة اشتماله على الحروف  
 العاليات النازلة فى السطور السافلات... و الكتاب الانفسى ينقسم الى العالمينى و السجينى اخذاً  
 عن قوله عز شأنه كلا ان كتاب الابرار لفى عليين و ما ادريك ما عليون كتاب  
 هر قوم يشهده المقر بون كلا ان كتاب الفجار لفى سجين و ما ادريك ما سجين  
 كتاب هر قوم و الاول منقسم الى اعلى عليين وهو كتاب المحمدين المصطفويين (١)  
 الا عليين المرتقين من حضيض عالم الادنى الى ذروة حضرة الاحدية و مقام قاب قوسين  
 او ادنى و المتصلين بجناب الحق و السرفيق الاعلى فكتاب هؤلاء القديسين هو ذات الحق  
 جل شأنه و تعالى من جهة بلوغهم الى غاية مقام الفناء و الفناء عن الفناء و نهاية مقام اليقاه بعد  
 الفناء ، و كون الحق تعالى رب من قتله

مثنوى :

شاه جان مر جسم را ويران كند      بعد ويرانيش آبادان كند  
 والى عليين و هو كتاب الابرار المقربين و الاخيار المكرمين المرتقين من حضيض  
 عالم الخلق الى اوج عالم الامر والسناء وفسر العليون بالسماء السابعة اشارة الى ان كتاب  
 اعمال هولاء الذى هو عبارة عن نفوسهم الكاملة المطمئنة يصعد بالحركة الجوهرية  
 و التحول الذاتى الى ملكوت السماء وعالم الجبروت الاعلى . والسماء السابعة اما كناية  
 عن رب النوع الانسانى الذى هو مشوق هذه السماء عند بعض العرفاء او عن الروح الاعظم  
 و القلم الاعلى الذى هو بمنزلة البطن السابع للانسان الكبير اى مقام الخفى والاخفى .  
 و السجين من السجن بمعنى الحبس و السجيني نسبة اليه و قيل ان السجين صخرة  
 تحت الارض السابعة وفسر بديوان اعمال الكفرة الفسقة من الجن والانس و هو كتاب  
 اصحاب الشمال و النفوس المنتكسة الرؤس الى سجن الطبيعة و نشأة المادة و دار التغير  
 و الحركة و الهابط الى الهولى الاوى و ارض السفلى ، وفى التعبير عنه بالصخرة المذكورة  
 ايماء الى ان كتاب هولاء الكفرة الفجرة الذى هو نفوسهم الامارة بالسوء لا يتصل بالملاء  
 الاعلى ولا يصعد الى ملكوت السماء بل ينزل الى الطبقة السابعة السافلة من جهيم الطبيعة  
 و عالم الناسوت و باطن نشأة الدنيا

مثنوى :

كافران چون جنس سجين آمدند	سجن دنيا را خوش آئين آمدند
انبياء چون جنس عليين بدمند	سوى عليين بهجان و دل شدند
آنكه او بوده است امه هاويه	هاويه آمد مر او را زاويه
وين نفس جانهاى ما را هم چنان	اندك اندك دزد داز حبس جهان

فاليه يصعد اطياب الكلم صاعداً منا الى حيث علم و النسخة الجامعة لجميع تلك  
 الكتب الاصلية الا ليهيه كتاب جمع الجمع القرآنى الانسانى المسمى بالامام المبين و  
 الكتاب المبين اخذاً عن قوله تعالى و كلشئ احصيناه فى امام مبين و قوله عز  
 اسمه و لارطب و لا يابس الا فى كتاب مبين من جهة انه بوحدته الوجودية و بساطته

الحقيقية مشتمل على جميع ايات تلك الكتب ووقوفها وجامع لسورها وكلماتها و  
حروفها بنحو البساطة و السزاجة والجمع والوحدة لكونه صورة نقطة الاحدية البسيطة  
الوجودية الالهية التي هي اصل جميع النقاط والحروف الوجودية ومبدئها و تمامها  
ولذلك قال عليه السلام : انا نقطة تحت باء بسم الله اشارة الى كونه الحق المخلوق  
به و صورة ذات الحق تعالى المتجلية في عوالم الامكان والنازلة في خطائر (١) الاكوان  
فالنقطة كناية عن الذات و الباء عن ظهورها بالاسماء والصفات و كونها تحت الباء عن  
انخفاضها و نزولها عن سماء الوحدة و الاطلاق الى عالم الامكان و ارض التعينات و  
دار الكثرة و الماهيات ثم ارتقامها الى اعلى درجات جنة الذات والصفات ليكون  
خليفته في جميع النشآت و ارض الماهيات و سماء الوجودات  
كما قيل :

فلو كنت لي من نقطة الباء خفضة      رفعت الى ما لم تنله بحيلة  
فلم تهوى ما لم تكن في فا يسا      و لم تفن ما لم تجتل فيك صورتى  
ولاجل تلك الجامعية و انطواء ما فى سماوات الصحائف الوجودية يمين تلسك  
الصحيفة النورية والنسخة الجامعة الالهية يكون كل اية توجد في هذه الا لوح والصحائف  
تكون بعينها موجودة في هذه النسخة الجامعة مثل انها من جهة جمعها وتعلقها للمعقولات  
مرآت يترامى فيها حقايق الاشياء ومن جهة فرقاها و بدنها يوجد فيها نظام ما فى عالم  
الناسوت و اطباق السماء كما توضح ذلك : الايات التي انشدها بعض اخوان الصفا و خلان  
الوفا (٢) بقوله :

الاى زاده ارکان الاى زاده كـردون  
بمعنى حكمتسى بشنو طرازش حجت و برهان  
هر آنچهيزى كه موجود است در آفاق هستى را  
در انفس مثل او بنهاده ايزد سربسر بر خسوان

(١) او حظائر

(٢) و هو المنصور المنصور بالله الناصر

قضا فعل است در قدرت قدر منطق با هر حسی  
 خرد عرش است در حکمت معانی و حسی و کرسی جان  
 وجودت لوح محفوظ و حمل در وی بود گوشت  
 دو دستت باز جوزا دان چنانچه نور شد دندان  
 زبانت تیر و برجیست جگر باشد در این اعضا  
 پهلوی چپت بنگر کسه شد مهتاب را دوران  
 دو پستان آمده سرطان و سینه شیر و روشن دل  
 دگر عقرب شمار و خوشه روده نافرا میزان  
 بجای سیصد و شصت روز باشد سیصد و شصت رک  
 مدارج دان که در پرگار اعضا میکند دوران  
 عدم خوابست و بیداریست نزد عارفان هستی  
 ارم دان خاطر دانا و دوزخ سینه نادان  
 دهانت مشتری گردون گوشت مغرب و عالم  
 سخن خورشید و حیوان صورت و ریحان نفس رو بان  
 چه آید از نفس بیرون حدیثی کز دل آغازد  
 گذر بر هفت گردون سرت دارد در این دوران  
 تو هم ، باز عزرائیل و فہمت هست میکائیل  
 چو اسرافیل شد منطق خرد جبریل بر طیران  
 همیشه خازن عقاست نفس حافظه با تو  
 بود اماره شیطان کز معاصی میدهد فرمان  
 چو نفس مطمئنة ناهیات و ملہمہ جاسوس  
 نشان مقبل و مدبر زلواہ است جاویدان

### وقال آخر

کر دیده دیده بر کشائی در خود همه را بر رخ نمائی

دانی که چو بینی از چپ و راست  
از غفلت خویش در گمانی  
کین هیجده هزار عالم آنجاست  
گر طالب حقیق شوی بسدانی  
مثنوی:

جمله عالم چون تن و انسان دل است

هر دو عالم جسم و جانش آدم است  
هست انسان مرکز دور جهان  
هر چه میخواهی ز انسان حاصل است  
ز آنکه آدم اصل جمله عالم است  
هست با انسان مدار آسمان  
برتر از کون و مکان مأوای تو  
بی نشان گشته مقید در نشان  
ذره ای گشته جهان اسدر جهان  
باطن اینجاست ظاهر شد به بسین  
این ابد عین ازل آمد یقین  
صد هزاران بحر در قطره نهان  
ولا جل تطابق النسختين و توافق النشأتين يكون بطون ذلك الكتاب القرآنی  
بعدد بطون ذلك الكتاب الفرقانی التي هي سبعة ابطن اوسبعون بعان

مثنوی:

حرف قرآن را بدان که ظاهر است  
زیر آن باطن یکی باطن دیگر  
زیر آن باطن یکی باطن سوم  
باطن چارم از نبی خود کس ندید  
همچنین تاهفت باطن ای بوالکرم  
زیر ظاهر باطنی هم قاهر است  
خسیره گردد اندر او فکر و نظر  
که در او گردد خردها جمله گم  
جز خدای بی نظیر و بی ندید  
میشمر تو زین حدیث معتمم

مثل ان لطيفة طبع الحضرة الانسانية الكمالية نظير الكتاب المسطور في رق منشور  
و لطيفة نفسها نظير كتاب القدر و لوح المحو و الاثبات و لطيفة قلبها نظير اللوح المحفوظ  
و الكتاب المبين و لطيفة عقلها و روحها نظير الكتاب الجبروتی و القلم الالهی و حضرة  
الفصل و القضاء و لطيفة سرها نظير الكتاب اللاهوتی و حضرة الواحدية و البرزخية  
الكبرى، و لطيفة الخفية نظير حضرة الاحدية الذاتية و كتاب الهاونى و مقام او ادنى



ولطيفتها الاخفايية نظير غيب الغيوب والغيب المغيب الاخفي

مثنوى :

عقل او مشكست و عقل خلق بو	عقلهاى خلق عكس عقل او
عرش و كرسى رامدان كزوى جداست	عقل كل و نفس كل مرد خداست
زو بجو حق را و از ديگر ميجو	مظهر حق است ذات پساك او

ولذلك من تلى آيات ذلك الكتاب الذى لاريب فيه ولا شبهة تعتمربه المشار اليه فى قوله تعالى شانه ذاك الكتاب لاريب فيه و نظر فى كلمات هذه الصحيفة الالهية والكتاب الناطق عن الحق بالحق المذكور فى قوله تقديست اسماءه هذا كتابنا ينطق بالحق؛ فكم تلى آيات جميع الكتب الالهية والصحائف الربانية ومن هنا يظهر سر ماورد من قراءة امام العالمين (وقطب الموحدين وخاتم الاولياء القديسين امير المومنين عليه السلام) جميع القرآن فى زمان قليل يقرب الان واللا زمان لانه عليه الصلوة والسلام كان يقرأه من كتاب نفسه المقدسة الكلية وصحيفة وجوده البسيط المبسوط الاحدى الحاضر لذاته بذاته فتملك القراءة اماقراءة معنوية من جهة علمه الحضورى التام الانكشافى الذى هو صورة العالم الاحدى الجمعى الالهى واستشرافه عليه السلام على معانى القرآن وحقايقه التى لا يمكن لغير الله او من اختصه لنفسه وجعله عيبة علمه دفعة واحدة دهرية ملكوتية، واماقراءة ظاهرية من جهة سراية حكم جمعه الى فرقه و ظهور نزر روحه (ع) فى جسده و انطواء عالم الزمان والمكان ودار الحركة والتغير يميناً فجسده المطهر الاطهر صار عين الروح الاعظم الاكبر وروحه المقدس الاقدس صار نفس الله القائمة بالسنن وسره المضمهر المستتر كما قيل:

تقلت زجاجات اتتنا فرغا	حتى اذا ملئت بصرف الراح
خفت وكادت تستطير بما حوت	ان الجسم تخف بالارواح

وقال آخر :

رق الزجاج ورقت الخمر	فتشا كلا و تشابه الامر
فكانما خمر ولا قدح	و كانما قدح ولا خمر

## مثنوی

از وجود خود جو نی گشتم تہی نیست از غیر خدایم آگہی  
 فہذہ القرائۃ فی عین کونہا فی نشأة الطبیعة وموطن الامکان خارجة عن حکم عالم  
 الزمان والمکان ...

فذا عرفت هذا ظهر لك ان عدد الكتب الكلية الالهية بعدد حضرات الخمس او الست  
 او بعدد السبع المثاني الاسماوية وار الحضرة الانسانية الكمالية سادسها او سابعها و  
 جامعة لكلماتها واحرفها كما اومى اليه قوله تقديست اسماءه و مسا من لجوى ثلثة  
 الا و هو رابعهم ولاخمة الا وهو سادسهم (۱) و قال تعالى ايضا مشيراً اليه  
 وايناك سبها من المثاني والقرآن العظيم وقيل عن لسانها :

روح الروح لاروح الاواى	اما القرآن و السبع المثاني
يشاهده و عند كم لسانى	فوأدى عند مشم ودى مقيم

وهذه الصحيفة الالهية وان كانت بحسب الصورة والظهور الفرقى الخلقى اخيرة  
 مراتب الكتب الوجودية الا انها بحسب المعنى والحقيقة والظهور الجمعى الامرى مقدمة  
 عليها بل هى اصلها وتماها كما قيل :

طفيل ذات او شد هر دو عالم	در آخر گشت پيدا نقش آدم
همى گردد بذات خویش ظاهر؟	نه آخر؟ علت غامی در آخر
	و قال آخر :
از وی بهرتبه، ز همه حال برترم	گفتا بصورت ارچه ز اولاد آدمم
گردد همه جهان بحقیقت مصورم	چون بنکرم در آینه عکس جمال خویش
ذرات کائنات اگر گشت مظلمم	خورشید آسمان ظهورم عجب مدار
اشباح انس چیست؟ نگهدار پیسکرم	ارواح قدس چیست؟ نمودار معنیم
نور بسیط لمعه از نور زاهرم	بحر محیط رشحه از فیض فائضم

(۱) و ذلك بناء على رجوع ضمير «هو» الى الانسان الكامل كلما ارجعه اليه

از عرش تا بفرش همه ذره ای بود در نور آفتاب ضمیر منسورم  
والفرق بین الكتاب والكلام على ماذهب اليه بعض الكرام الفخام هو ان الكتاب  
من عالم الفرق و الخلق و الكلام من عالم الجمع و الامر و على هذا التنزيل يكون  
اطلاق الكتاب على العوالم الالهية و الالواح الامرية بلحاظ المهيبة او بملاحظة ماشاكل  
به جهة الخلق و الامكان من الكثرة و التعيين و الاثنية و لو في نظر العقل و اعتباره على  
ما ذهب اليه بعض القديسين من ابناء روح القدس و متدريسي مدرس عالم الامر و التقديس  
او من جهتي النسبة الى الفاعل و القابل . فبالاولى يسمى بالكلام و بالثانية بالكتاب  
و ذهب بعضهم الى ان الفرق بينهما بالاجمال و التفصيل و الجمع و الفرق .

و اذا تليت عليك هذه الايات و عرفت هذه الدقايق و النكات فاعلم انه يمكن ان  
يكون مراده (قده) من الكتاب في قوله و فاردن الكتاب الخ حضرتي الاحدية و  
الواحدية و موطنى العلم الاجمالى القضاى و التفصيلى القدرى فيكون المراد من المقارنة  
حينئذ مقارنة الظاهر و المظهر و العاكس و العكس بجعل الروح و قلب الكتاب الكامل الانسانى  
مظهراً تاماً لتينك الحضرتين و مجلى الشرفين و فائزاً بالحسنتين و صيرورته مرآة كاملة  
لاسماه و صفاته و قابلية لحمل اماناته و ابانة آياته ليصير خليفة لذاته الواجبة من  
جميع جهاته .

مثنوى :

پس خليفه ساخت صاحب سينه تا بود شاهيش را آئينه  
پس صفای بى حدودش داد او و آنکه از ظلمت ضدش بنهاد او  
فيكون كلامه هذا اشارة الى كونه برزخ البرازخ الكبرى و صاحب مقام قاب  
قوسين او ادنى ، و يمكن ان يكون المراد به الكتاب الاقانى على مراتبه من الجبروتى  
العقلى و الملكوتى النفسى و الناسوتى القدرى فيكون المراد من المقارنة ما هو من قبيل  
مقارنة الفرع و الاصل و الرقيقة و الحقيقة و الفيثى و الشئى بجعل الانسان الكبير يظل ذلك  
الكتاب الاكبر الذى هو ظل الله الممدود و وجهه الباقي بعد فناء كل شئ .

مثنوى :

عقل سايه حق بود حق آفتاب عقل سايه را با آفتاب او چه تاب؟

و من جهة سريان نوره فى جميع الاشياء بحكم: رحمتى و سعت كل شىء و  
الفسكم فى النفوس و ارواحكم فى الارواح و كون روحه الذى هو روح الارواح  
بل روح الله بحكم و انفتحت فيه من روحى ؛ مفتاح مفاتيح الغيب الاسماء و اسطمة  
لايجاد الاشياء .

مثنوى :

از عدم چون عقل زيبا رونمود	خلعتش داد و هزاران عزفرد
عقل چون از عالم غيبى گشاد	رفعت افزود و هزاران نام داد
كمتريں زان نامهاى خوش نفس	آنكه «نبود هيچ او محتاج كس»

او المقارنة كناية عن الانطواء و الاندماج بجعل سماوات عالم الارواح و اراضى  
عالم الاشباح مطويات يمين ذلك الميزان الكامل و الخطاب الفاصل .

مثنوى :

بهر آن لطفى كه حقت بر كزيد	كرد بر تو لوح علم كل پديد
تو ملايك را معلم آمدى	دائماً با حق مكلم آمدى
هم سفير انبيا خواهى بدن	توحيات جان و روحى با بدن

وعلى تقدير ارادة الكتاب الالهى او الافاقى يكون المراد من الميزان الانسان  
الكامل كما صرح به (قده)

ويمكن ان يكون المراد علي هذا التقدير المنطق ايضاً بناء على ما شرنا اليه من سريان  
النطق و الحيات الالهى فى كل شىء و ان تعليم البيان بهم جميع الاشياء و ان الكل  
احياء عند ربهم يرفقون و فى دقائق صنعه يتدبرون و فى حقايق آيات قدرته و سمات  
جلاله و جماله و شواهد صفاته و دلائل ذاته يتفكرون و ان منطقهم ذاتى و ميزانهم فطرى  
حاصل لهم بتعليم الله و الهامه و هدايته و ارشاده و يمكن حينئذ ان يراد من الميزان العقل  
الجامع للعالم و العمل اى الواجد لاعلى مرئىب العقل النظرى انذى هو العقل بالمستفاد  
و ارفع درجات العقل العملى الذى هو الغناء التام فى الله تعالى و البقاء به و هو الذى قيل فيه (١) :

(١) و القائل هو شيخ الرئيس ، ابن سينا

كاد يوشك ان نحمل عبادته بعد الله تبارك و تعالى وكذا ارادته من الكتاب  
بجعل المراد من الميزان الانسان الكامل باعتبار مجموع جهة جمعه وفرقه اوجهة فرقه  
فقط ، والمراد من العقل الجامع جهة جمعه، ويجعل المراد من المقارنة الاعطاء او ما هو  
من قبيل مقارنة الشيء مع اشرف اجزائه او مع صورته وفعليته او المراد بها المقارنة بنحو  
الاتحاد والاتصال نظراً الى التركيب الاتحادي بين جهة فرق الكتاب الجامع الانساني  
وجمعه وظهره وبطنه ، ويمكن ان يكون المراد من الكتاب؛ الكتاب الانفسى وعليه يمكن  
ان يكون المراد من الميزان العقل الجامع للعلم والعمل او المنطق بالتقريب الذى  
ذكرناه والمراد من المقارنة ايضاً ما اشير اليه، وظهر من هذا ان قوله (قده) او العقل الجامع  
للعلم والعمل عطف على قوله الانسان الكامل وكذا قوله او المنطق وابه  
يمكن ان يجعل الاول عطفاً على قوله الكتاب التكويني على تاويل او نمحل فتدبر

قوله قده او المعنى قارن فى الكتاب التكويني الخ ص ١

لما كانت مراتب الوجودات الاربعة التى لكل شيء مرامي متعاكسة و مجالى  
متطابقة فالمقارنة فى الكتاب التكويني الذى هو تبيان كل شيء بين الكتاب والميزان  
تكون صورة المقارنة بينهما فى جميع المواطن والمفامات بالمعنى الذى اشير اليه ودليلاً  
عليها ولذلك جعل (قده) ذلك احد المعانى المقصودة من المقارنة تايداً لما سبق ذكره  
والمراد من الكتاب فى الاية الشريفة يمكن ان يكون التكويني الافاقي او التكويني الانفسى  
او الذاتى الالهى ومن الميزان المعانى التى اشير اليها سابقاً، فعلى الاول يكون المعنى  
ولقد ارسلنا رسالنا العقلية والنفسية والملائكة الامرية والخلقية وانزلنا معهم الكتاب  
والميزان من حضرة العلم الى عالم العين او من الغيب الى الشهادة اى جعلنا الكتاب  
الافاقي والعدل الالهى او العقل الكامل الميزانى مطويًا يمينهم اوظاهراً فى وجودهم  
او جعلناهم واسطة لايجاده واطهاره فيكون المراد من المعية المقارنة بالمعنى الذى  
اشير اليه .

مشنوى ؛

مر ملك را جذب کرده از فلک

انبياء چون جنس روحند وملك

و على الثاني يكون المراد من الكتاب الانفسى اكمل افراده و هو الحقيقة  
المحمدية و العلوية اى ارسلنا رسلنا و انزلنا معهم صورة ذاتنا و المجلى الاتم الاكمل  
لسمائنا و صفاتنا اى الحقيقة المحمدية البيضاء و العلوية العلياء من مقام قاب قوسين  
او ادنى الى دار السفلى و نشأة الدنيا و اعطيناهما الخلافة الكبرى ليكون لهما على  
جميعهم السيدودة العظمى فيكون في هذا اشارة الى كونهما عليهما الاف التحية و الصلوة  
مركز دائرة النبوة و الولاية و قطب رحاها و كون جميع الانبياء و الاولياء اشعة تلك  
الدائرة يحومون حومها و يدورون حولها و لذلك قال عليه السلام آدم و من دونه تحت لوائى  
و قالوا عليهم السلام لحن الاخرون السابقون

مشنوى :

مصطفى زين گفت كادم و انبياء	خلف من باشند در زير اسوا
بهر آن فرموده است آن ذوفنون	رمز لحن الاخرون السابقون
گر بصورت من ز آدم زاده ام	من بمعنى جسد جسد افتاده ام
کز برای من شدش سجده ملك	وز پى من رفت بر هفتم فلـك
پس ز من زائيد در معنى پدر	پس ز ميوه زاد در معنى شجر
اول فكر آخر آمد در عمل	خاصه فكرى كو بود وصف ازل

و يظهر مما ذكرنا معنى الايه على تقدير ارادة المعنى الثالث من الكتاب، و  
يمكن ان يكون المراد من الكتاب الكتاب التدوينى و من الميزان المنطق فيكون فيه  
اشارة الى جلالة شأن علم المنطق و الميزان حيث صار قريناً مع الكتاب، و نبالة قدر  
الانسان حيث انه جعل الله تعالى لفكره ميزاناً يعصمه عن الخطاء و يصونه عن السزال  
فى سقطات الجنان بل جعله نفس ذلك الميزان نظراً الى اتحاد العاقل بالمعقول و العالم  
بالمعلوم و في هذا اشارة ايضاً الى ان اصل المنطق من ام الكتاب، الاكبر و حضرة العلم  
الجمعى الالهى الظاهرة فيها صورة ما تقدم و ما تأخر و يمكن ان يكون اشارة الى  
ان ازال المنطق لارتقاء الانسان الى اعلى عليين بعد رده الى اسفل السالكين من جهة  
انه باستعماله و رعايته يتحلى بالصور القدسية و الافكار الصحيحة فيتصل بالانوار الجبروتية

والحقائق اللاهوتية و يصير عالماً عفوياً مظاهياً للعالم العيني:

ص ١

قوله (قده) وبالجملة فيه براءة استهلال الخ

اي بالنسبة الى الفن والكتاب والضمير راجع الى البيت و وجه تحقق البراعة و الاستهلال فى المصرعين ظاهر حيث ان البيان و الكتاب و الميزان و المقارنة بينهما بأى معنى فسرت لها ارتباط كامل بمطالب الحكمة و المنطق الذى هو آلتها وما به ينظر اليها بل هو منها عند اهل التحقيق و اذا حصلت البراعة بالنسبة اليها تحصل بالنسبة اليه ايضاً و بالعكس : فان البحث فى الحكمة عن احوال حقايق الموجودات على ما هي عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولا شك فى ان البحث عن العقل الجامع بين العلم و العمل و الانسان الكامل و كتابى الافاق و الانفس ؛ جل مباحثها و اشرف مطالبها بعد البحث عن الحق تعالى و اسمائه وصفاته الذى هو اهم المباحث و اشرف المطالب و غاية المقاصد و المآرب . بل البحث عنها راجع الى البحث و عن اسمائه تعالى شأنه فان العقل الجامع و الانسان الكامل من اكبر آياته و اسمائه تعالى التى كلها كبيرة و من اتم كلماته التى كلها تامة بل جميع ما فى الكتابين من مراتب اسمائه و كلماته تعالى شأنه عند ارباب المعرفة كما مر سابقاً و من هنا جعل بعضهم موضوع الحكمة ذات البارى من جهة ان الكل من اسمائه و شئونه مع ان فى خصوص البيان و الميزان ببعض معانيهما ارتباطاً كاملاً بمطالب المنطق بخصوصه .

ص ١

قوله (قده) للمكرر الخ

سيجى؟ تحقيق معنى الفكر عن قريب ، و في هذا البيت و ساير ابيات الخطبة التى بعده؛ براءة استهلال ايضاً مثل ما فى لفظى الفكر و الاتاج و غيرهما ما هو مذكور فى ساير الايات كما اشار اليه بقوله : كقولنا بدأنا عقداً نتجاً و غيره الخ. و في هذا الكلام ايضاً اشارة الى نكات شريفة و امور بدبعة : منها ان الافكار معدت لحصول النتائج و المفيض للصور العقلية على النفوس الفاضلة القدسية انما هو المبدأ الفيض او وجه من وجوهه الامرية الباقية بعد فناء كل شى كما هو مذهب الحكماء : اما بنحو الرشح عليها من العقل الفعال ، او على سبيل الاتحاد به ، او على سبيل الاشراف عليها

منه ثم انعطافه منها اليه ، او بنحو الاتصال والمشاهدة واما على سبيل الفناء في القدسي والبقاء به كما سيجي شرحه وتفصيله و انه ليس الانتاج على سبيل جرى المادة كما يقول به الاشعري و لاعلى سبيل التوليد كما يقول به المعتزلي . ومنها ان المعلوم الوهيبية و الكسبية و الصنابع النظرية و العملية كلها بافاضة الحق تعالى و اجادته و الامر كله بيده . ومنها ان افكارنا البديعة وعلو منا العجيبة الصائبة غير مأخوذة ميتاً عن ميت بل كلها مأخوذة عن الحي الذي لا يموت بالوجه الخاص الذي له تعالى مع كل موجود . ومنها ان قواطن عوالم الوجود و نشات الكون و سواكن صفحتي الافاق و الانفس كلها عقلاء ناطقون بامر الله ، متفكرون في جلاله و جماله بناء على ما حقهناه من عدم اختصاص تعليم البيان بالانسان فان وحدة السياق و اتفاق اهل الاذواق يقتضي عدم اختصاص التفكير به ايضا . ومنها كون افكارنا و عقولنا غير مشوبة بالوهم من حيث اتساها اليه تعالى بل منورة بنور الله . ومنها ان افكارنا مظهر لبدايع صنع الله و غراب خلقه و لسر من عرف نفسه عرف ربه و سر كونه تعالى كل يوم بل كل آن في شأن الى غير ذلك من الاسرار التي يضيق عنها نطاق الافكار .

قوله (قده) اي صيره مسوسا الخ ص ١

المس الرحمانى عند اهل الذوق عبارة عن اسفار تجليات الصفات و طلوع شمس الذات الموجبة لانتقال السالك من مقام الكون و البون الى حضرة الصون و العمون و من مقام الغربة و الانفصال الى كمال القرب و الوصال بكشف سبجات الجلال و الارتفاع في انوار الجمال و الفناء في ذات الله المتعال .

و المس الشيطاني ما يعرض بسببه نوع من الجنون الحيواني وهو عبارة عندهم عن حصول موجبات البعد عن الجناب الالهى و الحرمان من النعيم الابدى و فى تعبيره (قده) بذلك اشارة الى ان العلم خارج عن المعقولات بل هو نور يقذفه الله فى قلب من يشاء ، و نحو من الوجود و ان التعمق ليس بارتسام صور المعقولات فى النفس كما يقول به الطائفة المشائية ولا بحصول اضافة ما بين العاقل و المعقول كما يقول به امام الفرقة المشككية . بل انما يكون بارتحال النفس الناطقة القدسية من الاسفل الادنى



(۴۱)

و النشأة الفانية الأولى الى العالم الأرفع الأعلى و النشأة الباقية الأخرى و اتصالها  
بعالم الجبروت و مشاهدة ارباب الأنواع . و خبايا اللاهوت  
مثنوی .

مانده؛ عقل است . نی نان و شوا      نور عقلست ای پسر جان را غذا  
پرتو روح است نطق و چشم و گوش      پرتو آتش بود در آب جوش  
او بالاتحاد العقل بالمعقول و رجوع الفروع الى الاصول .

مثنوی .

کانه جمال دل جمال باقیست      دو لبش از آب حیوان ساقیست  
خود هم او آب و هم او ساقی و مست      هر سه یک شد چون طلسم نوشکست  
و له ایضاً .

ای برادر تو همین اندیشه‌ای      ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای  
او بالاتحاد العقل بالفعل الذی هو من اعظم سبحات وجه الله المتعال

شبهتیری

بود فکر نک-ورا شرط تجرید      پس آنکه امعه‌ای از برق تأیید  
او بالاتصال بعالم العلم الربوبی و حضرة الاعیان الثابتة والانغماس فی الانوار  
الربوبية والانغمار فی مشاهدة الاسماء والصفات الالهية  
مثنوی :

قوت اصلی بشر نور خداست      قوت حیوانی مراد را نا سزاست  
و اشاره ایضاً الى ان نيل النفس بالكمال المترقب لها فی مراتب العقل النظری  
بمحصول العقل بالمستفاد؛ لا يمكن الا بتكميل مراتب العقل العملي و بلوغها الى مقام  
المحو و الطمس و المحقق .

مثنوی

موج خاکی فهم و وهم و فکر ماست      موج آبی صحو و سکر است و فنانست  
گر ز نام و حرف خواهی بکنری      پاک کن خود را ز خود هان یکسری  
خوبش را صافی کن ار او صاف خوبش      تا ببینی ذات پاک صاف خوبش

وانما اختار المس على الانغمار مع كونه اصرح في الدلالة على اتحد العاقل بالمعقول اما الملازمة المس هنا مع الانغمار لبساطة الممسوسين ، واما للاشارة الى بقاءه بعد الفناء وبلوغه الى التمكين بعد التلوين و رجوعه من الوحدة الى الكثرة ومن الحق الى الخلق ليصير خليفة له تعالى في ارض البدن وناسوت الطبيعة والى ان النفس الناطقة مجردة قابلة لمس كتاب الله الذي لا يمسه الا المطهرون اى لمس كتاب القرآنى الجمعى الالهى الذى هو عالم الامر الملمم للحقايق والعلوم باذن الله وقوته .

ص ١

قوله قد ه بنور الهامه وتليمه الخ

الاول اشارة الى العلوم اللدنية الوهية ، والثانى الى العلوم الكسبية المشار اليهما بقوله تعالى ولو انهم اقاموا التورات والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوق ايديهم ومن تحت ارجلهم .  
مشوى :

عقل، ذو عقل است : اول مكسبى      كه درآموزى چو درمكتب صبى  
از كتاب و اوستاد فسكر و ذكر      از معانى وز علوم خوب و بكر  
عقل ديگر چشمه يزدان بود      چشمه او درميان جان بود  
واسناد الثانى الى تعليم الله يكون بلسان مارميت اذ رميت ولكن الله رمى  
او بلسان قل كل من عند الله او من جهة كونه هو المبدء والمنتهى واليه الرجعى  
والالهام فتح قلبى ونفت روعى ومكاشفة معنوية الهية تحصل للنفس الناطقة القدسية  
المعرضة عن دواعى الطبيعة ومشتبهات الهوى، المظهرة عن ربون المعاصى ودرن المادة والنشأة  
السفلى والمتولية وجهها تلقاء عالم الملكوت الاعلى فيلوح لها سر عالم الجبروت  
الاسنى ، وينعكس عليها قدس حضرة اللاهوت وترى عجائب آيات الله الكبرى وتلقى  
المعارف الربانية من لدن حكيم خبير الذى لا يدرك ولا يرى.

مشوى

دل ببايد پاك كرد از هر چه هست

چون نمائد هيچ معلومت بدست

چون دل تو پاک گردد از صفات  
تافتن گیرد ز حضرت نور ذات  
شبهتري:

اگر فريضى: بسد از عالم جان  
دلش با نور حق همراز گردد  
زفويض جذبته يا از عكس برهان  
وز آن راهى كه آمد باز گردد

وهو من اقسام الكشف المعنوى المجرد عن صور الحقايق الحاصل من تجليات اسم العليم الخبير فان للكشف على ما اشار اليه بعض اهل المعرفة مراتب كثيرة منها الكشف الصورى الحاصل للمجردين عن غشاوات الطبيعة والمنساختين عن جلباب البدن وغسق الهيولى والمفتحة لهم ابواب السماء الذين قيل في حقهم « كانوا وهم فى جلايب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس » وله اقسام المذكورة فى محله . ومنها الكشف المعنوى المجرد عن الصور وله ايضاً مراتب ادناها ان يكون بظهور المعانى فى القوة المفكرة من غير استعمال المقدمات وتركيب القياسات ثم بظهورها فى القوة العاقلة المستعملة للمفكرة المسمى بالروح القدسى الذى يكون الحدس من لوازم انواره وجوامع آثاره ثم بظهورها فى القلب الجمعى الانسانى بطريق الالهام والالقاء الربانى من غير واسطة خلقى ومعلم بشرى وهو قد يكون من غير واسطه اصلاً بل يكون من الحق تعالى شأنه بالوجه الخامس الذى يكون لكل موجود معه تعالى وقد يكون بواسطة وجه من وجوه الامرية من الارباب الازواج او العقول الطولية وغيرها من دون استعمال المقدمات وسابقة توجه والتفات . ومنها ان يكون بطريق الوحي اى بالمكالمة الحقيقية مع العقول الكلية القدسية واخذ العلوم اللدنية من الله تعالى بتوسط الملائكة القلمية ونبوتها فى الالواح العالية النورية القدرية المسالك الى الحق تعالى والمتوجه الى القيوم المطلق وتمثل صورة ما شاهده بروحه القدسى لروحه البشرى وتنزلها من الباطن الى الظاهر حتى يتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر اللدنيين هما اشرف القوى الظاهرية للبشر ومنها ما يكون فى مرتبة الروح ثم ما يكون فى مرتبة السر ثم ما يكون فى مرتبة الخفى والاخفى واعلى مراتب الكشف ما يكون بكشف اسرار الربوبية والحقايق الالهية بالافاضة والاستفاضة فى مقام قاب

قوسين او ادنى من غير واسطة اصلا وهو مقام القرب المطلق والمقعد الصدق الاعلى المختص بالقلب الجمعى المحمدى الذى ليس وراء عبادانه قرية فى الارض ولا ما فوق الثرى وهو ما اشار اليه المولوى المعنوى فى كتابه المثنوى بقوله :

كهرباى فكر وهر آواز از او      لذت الهام ووحى وراز از او  
آندرونى كاين درونهامست از اوست      نيستى كاين هست هستيها از اوست  
وقد ظهر من هذا، الفرق بين الحدس والالهام والوحى: اما بين الحدس والالهام

فلان الحدس انتقال دفعى او القاء فى القوة العاقلة للانسان والالهام القاء من عالم الملكوت والجبروت الاعلى على قلبه الذى صار مستوى الرحمن وايضا الحدس قد يسبقه التوجه والاتفات دون الالهام، والحدس يكون فى الرتبة دون الالهام. كما ظهر مما سبق ذكره فى المقام الى غيره مما يطول بذكره الكلام... واما الفرق بين الوحى والالهام فبوجوه: منها ان الالهام قد يحصل من الحق الملك العلام من غير واسطة الاملاك الكرام بل من الوجه الخاص الذى سبق ذكره فيما مر من الكلام والوحى لا يكون الا بواسطة الملائكة الفخام ومن هنا لا تسمى الاحاديث القدسية بالوحى مع انها كلام الله تعالى باتفاق الاعلام. ومنها ان الوحى يكون من الكشف الشهودى المتضمن للمعنوى والالهام كشف معنوى صرف. ومنها ان الوحى يكون من خواص النبوة دون الالهام. ومنها ان الوحى يحصل مع الاطلاع على السبب الذى منه استفيد ذلك العلم الملقى بخلاف الالهام والمراد من نور علم الله هو نور الحقيقة المحمدية (س) التى هى المظهر الائم والمجلى الاعظم الاكرم لعضرتى الاحدية والواحدية اللتين هما موطنى العلم القضائى والقدرى الالهى وذلك النور منشاء كل اجادة وافادة.  
مثنوى :

هر كلى كاندر درون بويابود      آن گل از اسرار گل گويابود

ولذا ورد فيه (ص) وفى عترته القديسين صلوات الله وسلامه عليهم وعليهم اجمعين انهم السبيل الاعظم والصرائط الاقوم وانهم محال معرفة اللان سائر الانبياء والاولياء (ع) من اشعة نوره وافيائه وجوده وعكوس شمس حقيقته ودعوة جميع الانبياء الى الله من

مراتب دعوته ،

مثنوى

آن نداكه اصل هر بانك ونداست      خود ندا آنست و باقىها صداست  
قوله قدہ اتقوا الله الخ      ص ١

المراد بتقوى الله تعالى القيام بوظائف العبودية ورفض الرذائل الخلقية والتحلل بالفضائل الالهية ومحوم رسوم الخلقية والاحتراز عن رؤية الاغيار ومشاهدة كثرة المؤثر و الاثار . وفي هذا الكلام اشارة الى لزوم السنخية والمشكلة بين المدرك والمدرك كما قيل :

رو مجرد شو ، مجردا بين      ديدن هرچيز را شرط است اين  
وقل اهل المعرفة لا يدرك شىء شيئاً الا بما هو فيه منه  
ثم ان هذه الخطبة الشريفة مما يمكن حملها على مراتب النفس فى العقل  
النظري والعملى :

اما الاول فلانه قد ذكر سابقا ان من معانى البيان الاستعداد الكامل الانسانى فعليه يمكن ان يكون قوله (قدہ) «نحمد من علمنا البيان» اشارة الى اعطاء مرتبة العقل الهولامى والعقل بالملكة اللذين كل واحد منهما استعداد نحو الكمال الانسانى الذى به يمتاز عن سائر الحيوانات وهو تحصيل المعقولات النظرية وادراك الصور المجردة القدسية الذى هو من اعظم المواهب الربانية واکرم العطايا الالهية فحمد الله تعالى على اعطائهما لنفوسنا من جهة ان بهما يتمكن الانسان من النيل بذلك الكمال الذى هو صورة ذاته وفصل حقيقته وقوله قدہ «وقارن الكتاب والميزان» اشارة الى العقل بالفعل بناء على كون المراد من الكتاب الكتاب النفسى ومن الميزان المنطق لان انتقل النفس من العلوم الولىة التى تحصل فى مرتبة العقل بالملكة الى المعقولات النظرية وتحلى مرآتها بالصور القدسية التى تتحقق لها فى مرتبة العقل بالفعل لا يتم الا بمقارنة كتاب ذاتها وصحيفة وجودها مع المنطق سواء قارنها بالفطرة الالهية او بالتعلم والاكتساب فإشار بقوله هذا الى تلك المرتبة التى تحتاج فيها النفس الى المنطق لافى المرتبتين

السابقتين عليها وقوله «لفكرنا بدايعا الى قوله قد اجبجا» اشارة الى العقل بالمستفاد لان حصول الصورة القدسية العقلية وخروج النفس عن القوة الى الفعلية المحضنة فى نتائج الافكار والعلوم النظرية انما يكون بطلوع هذا الكوكب السدى وشروق شمس ذلك الطائر القدسى الذى هو من اعظم سبحات وجه الله ولمعات نوره الذى يوقد مى شجرة زيتونة عسالم الجبروت الاعلى لا من مشرق سماء الدنيا ولا مغرب المادة والارض السفلى.

### مثنوى

مشرق خورشيد برج قيركون      آفتاب ما، ز مشرقها برون  
فقوله لفكرنا لى اشارة الى بدايع آثار تلك المرتبة وقوله وعقلنا الخ عبارة عن العقل بالفعل الذى هو نور وقوله بنوره اشارة الى لوامع انوار العقل بالمستفاد الذى هو نور على نور ويمكن ان يكون قوله نحمد من علمنا اليانا اشارة الى العقل بالهپولى وقوله وقارن الكتاب الى العقل بالملكة يجعل المراد من الميزان العلوم البديهة الاولى التى هى ميزان العلوم النظرية بوجهه ومن قوله لفكرنا الخ اشارة الى العقل بالفعل ومن قوله وعقلنا الخ اشارة الى العقل بالمستفاد بالتقريب الذى سبق ذكره.

واما الثانى فلان حصول الاستعداد التام الكامل لتحصيل الكمال الانسانى المعبر عن ذلك الاستعداد بالبيان لا يمكن الا بالتجاية بالنواميس الشرعية الالهية والتخلية عن الرذائل الخلقية فتعليم البيان لا يتحقق الا بحصول هاتين المرتبتين للانسان فقوله «علمنا اليانا» اشارة الى حصولها لنا لما ذكرناه من الشرح والبيان. وقوله «وقارن الكتاب الخ» اشارة الى مرتبة التحلية لان تحلية مرآة مجلوة النفس وكتابتها المبين بالصور النورية القدسية لا يمكن الا بمقارنتها مع الميزان الكامل والخطاب المحكم الفاسل وقوله «لفكرنا الى قوله قد اجبجا» اشارة الى المرتبة الرابعة من العقل العملى اى الفناء فى الله والبقاء به التى لا يمكن ثيل النفس بكمالها الممكن لها فى جانبى العلم والعمل الا بها

مشنوی :

آنکر وهی که رهیدند از وجود  
چرخ و مهر و ماهشان آرد سجود  
هر که مرد اندرتن او نفس کبر  
مر، ورا فرمان برد خورشید و ابر  
وله ایضاً:

چون در این زندان بسی نتوان نشست

خوبشتن را باز بر از هر چه هست  
دستها اول زخود کوتاه کن  
بعد از آن مردانه عزم راه کن  
تاتو در ظاهر نگردی کار ساز  
عقل در باطن نگرده اهل باز  
چون الف گرتو و مجرد میشوی  
اندر این ره مرد مفرد میشوی  
جهد کن تاترك غير حق کنسی  
دل از این دنیای فانی برکنی  
ثم ان حمل الخطبه على اللطائف السبع (١) او الاسفار الاربعة (٢) التي للسالكين الى الله  
تعالی ایضا ممکن وفي حملها على مراتب النفس ایضا وجوه اخرى غير ما ذكرناه ترکنا  
ذكر ذلك كله طلباً للاختصار ولكن بيناه في الدرس للمستفيدين والمسترشدين مستمداً  
ممن هو خير موفق و همين .

ص ٩

قوله قد صلي من الصلوات الخ

الصلوات جمع الصلة اي من صلوات كلمة من الموصولة في قوله من علمنا الخ كما  
ان ما قبل هذا الكلام وهو قوله علمنا البيان الى قوله وعقلنا بنوره قد اجبنا الخ من صلواتها  
ايضا والمراد من الصلوة عليه (ص) افاضة الرحمة العامة التامة الكاملة الالهية الصادرة عن

(١) بعمل قوله « علمنا البيان » على الطيب والنفس والقلب من اللطائف السبع  
وقوله « قارن الكتاب والبران » على باقيها من الروح والسرو والخفو والاخفي.  
(٢) بان يكون في قوله « نعمد من علمنا » اشارة الى السفر الاول اي من الخلق  
الى الحق ومن الكثرة الى الوحدة وقوله « قارن الكتاب والبران » الى السفر الثاني اي  
من الحق الى الحق بالحق وفي قوله « لنصكرنا بديما قد انتجا » الى السفر الثالث اي من  
الخلق الى الخلق بالحق وفي قوله « وعقلنا بنوره قد اجبنا » الى السفر الرابع اي  
من الخلق الى الخلق بالحق . . . وسيأتي تفصيل ذلك منه (مدظله) عند الكلام على خطبة  
قسم الحكمة انشاء الله تعالى .

الاسماء الذاتية التي هي مفاتيح غيب ذات الاحدية وهي اصل جميع الرحمات الذاتية والصفاتية والرحمانية والرحيمية على جهة جمعه وروحه الاعظم الذي هو باب ابواب العقول والارواح وجهة فرقه وجسده الشريف الاطهر الانور الذي هو اصل جميع الاجساد و الاشباح وانعكاسها وترشحها منهما الى جميع الارواح والاشباح من جهة مقارنة وجوده الارفع الاقدس مع كتاب الجمع والقضاء ومع النفس الرحمانى الذى هو اصل جميع الاشياء ومبده كل مجد و علاء و بحكم انفسكم فى النفوس و ارواحكم فى الارواح الخ وفى الايمان بقوله (قده) صلى بصورة الاخبار وجعله من الصلوات دون الانشاء والطلب و الدعاء ؛إشارة الى انه (ص) من الموجودات التامة دون الناقصة والمستكفية وان استعداده (ص) وقابليته لتقبل المواهب الالهية والعطيات الربانية وافاضة الرحمة الرحمانية و الرحيمية والمنح الذاتية والاسمائية والصفاتية الاحسانية والامتنانية كان تاما بل فوق التمام بحيث لم يحتاج فيها الى مؤنة الطلب والسؤال وسبق الاستدعاء بلسان الحال والقال بل كان امكانه الذاتى ولسانه الاستعدادى الذاتى والاحدية الجمع الكمالى كافيافى افاضة وجوده الكامل المكمل وكمالات وجوده التى هي مبده كمال كل كامل كما قيل فى وصف تمامية قابليته وصفاء زجاجته :

از صفای می و لطافت جام	درهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جامست و نیست گوئی می	یا مدامست و نیست گوئی جام
رق الزجاج و رقت الخمر	فتشابهها و تشا كل الامر
فكانما خمر ولا قدح	وكانما قدح ولا خمر

واشارة ايضا الى ان جميع كمالاته قد حصل له (ص) فى الازل ولاحالة منتظرة له (ص) من حيث قلبه الجمعى وروحه الكلى الامرى والى ان الصلوة عليه من مراتب حمد الحق تعالى وافراده كما مر فى باب الحمد شرحه وبيانه .

وفى جعل الصلوة عليه (ص) من موجبات الحمد والثناء على قاطبة الاشياء اقباض كل وجود ومبده كل جود وعطاء ؛إشارة الى انه (ص) الصادر الاول ومبده العقول الطولية والعرضية والانوار الجبروتية والملكوتية ، ويمكن ان يكون المراد به بحسب المعنى



والحقيقة الطلب والدعاء لما ثبت في الاصول من ان الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب اظهر فيه من الانشائية فحينئذ في الايمان بصيغة الماضي اشارة الى ان هذا سابق له فيما مضى من موطن الست ومواطن اخرى من عالم الاعيان الثابتة وحضرتي القدر والقضاء كما ورد في الزيارة الجامعة واشهد ان هذا سابق لكم فيما مضى وايماء ايضا الى انه لا يمكن ان لا يستجاب هذا الطلب والدعاء في حقه عليه الاف التحية والثناء مع ان الافعال المستعملة في جانب الحق الاول تعالى وصفاته الوجودية ووجوهه الباقية الامرية منساختة عن الزمان والتجدد والحدوث، فالصلوة عليه (ص) دائمة ازلا وابدأ متحققة دهرأ سرمدأ وفي جعل الصلوة عليه من النعم الواصلة اليها اشارة الى سريان نوره (ص) الذي هو نور فيض الله الاقدس المقدس ورحمته الواسعة الممدودة في كل الاشياء . وفي ابتداءه (قده) في تعداد نعم الحق بمقارنة الكتاب مع الانسان الكامل الختمى وختمه بالصلوة عليه (ص) اشارة الى ان به (ص) الابتداء واليه المنتهى وانه الغاية الاخيرة لايجاد الاشياء ... واما سر وجوب الصلوة عليه؛ فاما لما ثبت في العلوم الحقيقية، من لزوم المناسبة والسنخية بين الفعل والقابل في الافادة والاستفادة واخذ الفضائل والفواضل، وفي افاضة الوجود وكمالاته الاولى والثانوية وعدم تحقق المناسبة والسنخية بين المبدء الاعلى الذي هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى في النقدس والتجرد والتنزه والمجد والبهاء وبين المنغمرين في ظلمات الهوى والمنغمسين في غسق المادة ووسخ الهبولى وانه لا بد في الاستفادة منه تعالى من واسطة تكون رزخاً بين الحضرتين وفائزاً بالحسنتين و مجلى المشرقين وبالغاً الى كمال المجد والشرف والعلى حتى يستفيد من جهة جمعه وتجرده و امريته من المبدء الاعلى وبفيض من جهة خلقه وفرقه على من هودونه من موجودات النشأة السفلى. وانهصار هذه البرزخية في وجوده الارفع الاقدس الاسنى لاجل كونه (ص) صورة حضرة الاحدية وصاحب مقام قاب قوسين او ادنى التي هي برزخ البرازخ الكبرى. او لما افاده المصنف قده في شرح الاسماء بما يقرب من هذا بعد ما مهد اولاً من انه لا ربط للحادث والتقديم الا بواسطة ، وللممكن بالواجب الا برابطة برزخية ذات حظ من الجانبين متمكنة في الحد المشترك بين الطرفين بقوله (قده) انه لا بد للحادثين

السائرين الى الله تعالى الطالبين له من جالس بين الحديد ذى حظ من الجانبيين ومسافر من الخلق الى الحق ثم فى الحق اى المتخلق باخلاق الله خلقا بعد خلق ثم من الحق الى الخلق ليقودهم اليه ويدلهم عليه فليكن بباطنه عقل الكل ليتأزر بازار العجبروت ويتردى برداء اللاهوت ويستمد من القوة الربانية ويعطى الحوادث الكيانية وقد ذكرنا ان العقول فى سلسلة العاديات بازاء العقول فى سلسلة الباديات كما بدتكمم تهودون - نحن السابقون اللاحقون وبظاهره انسانا طبيعياً لحيماً ان نحن الا بشر مثلكم ... ولو جعلناه ملكاً جعلناه رجلاً وللبنات عليه ما يلبسون .

### در بشر روپوش آمد آفتاب

فباعتبار صورته يجانسك ايها الانسان البشرى و باعتبار معناه يوصلك الى اصلك المنسى المذهول عنه يا آدم الترابى ولولاه فكما قيل :

دوست كجاء؟ وتو كجاء؟ اى دخل!	نور از لرا چاه؟ به بلهه اضل
دوست كجاء؟ وتو كجاء؟ اى عنود!	مرده چه؟ باشد بر حى و دود

لسان الغيب:

قطع اينمر حله بيمر هى خضرمكن	ظلماتست بترس از خطر كمرامى
------------------------------	----------------------------

مثنوى :

كفت بيغمير على راكى على !	شير حقى پهلوانى پر دلى
ليك بر شيرىمكن! تو اعتمد	واندر آ در سايه نخسل اميد

انتهى . واما لما قام عليه الدليل المفهم والبرهان القاطع المقهّم من وجوب شكر المنعم وكونه (ص) انعماً على كافة الموجودات وقاطبة الايات من جهة كونه (ص) اول الصوادى الوجودية واسطة لايجاد كل ممكن من الممكنات الامرية والخلقية وكونه (ص) هادياً لكل بالهداية التكوينية والتشريعية . واما لما تطابق عليه السنة اهل الذوق وارباب الكشف والشهود من غناه ذاته المقدسة الوجودية عن العالمين وانه لا ارتباط له تعالى مع الاشياء من حيث احديته الذاتية وان تأثيره تعالى فى الاشياء من حيث مقام الألوهية ومن جهة اسمائه الحسنى وصفاته

العليا وكونه (ص) المظهر الاثم والمجلى الاكرم للاسم العظيم الاعظم الذى هو المومر بتوسط مظهره فى جميع موجودات العالم فيجب التوسل به (ص) فى طلب الرحمة من مبدء كل جود وكرم . واما لكونه (ص) اول البنية واخر الدرك لايجاد الممكنات ولجميع العطايات والافاضات وعلة غائية لسير السائرين و حركة المتحركات واشواق المتشوقات .

مقصود من ازكعبه وبتخانه توئى تو مقصود توئى كعبه وبتخانه بهسانه  
 و اما لان لسان قابليته (ص) اتم الالسنه واكمل الاستعدادات فيجب ان يكون كل طلب بلسانه مع ان طلب الرحمة فى حقه (ص) دعاء لايرد سائله ولا يخيب آمله و اذا وصلت الرحمة اليه تنعكس منه الى جميع العالم لكونه (ص) رحمة للعالمين وسريان نوره فى الخلائق اجمعين . و اما من جهة ان قصور القاصرين و نقصان الناقصين ينجبر بكمال الكاملين فبالتوسل اليه وطلب الرحمة له (ص) ينجبر قصور السائل لولم يكن مستحقاً لافاضة الرحمة باتم الوسائل فيشملة عظيم مواهب الحق وجسيم نعم القيسوم المطلق . واما من جهة ان به (ص) ينال كل ذيق حقه ومن اجل شفاعته الكبرى وخلته العظمى (١) يصل كل شى الى كماله المترقب له ... و اما ان فائدة الصلوات هل تعود اليه (ص) محضاً من جهة ان العطايات على حسب القابليات و ليس غيره قابلاً لما يصل اليه من المواهب والرحمات مع ان الاجابة والقبول حسب المطلوب والمسئول او تعود الى الامة صرفاً نظراً الى انه (ص) من الموجودات التامة ولاحالة منتظرة له (ص) فى كمالته حتى تعود اليه ماسنح من عطيات الحق وصلواته او تعود اليهما نظراً الى عدم قابلية غيره لما يصل اليه (ص) من الرحمة بالاصالة والاستقلال مع ما له من الشدة والكمال

(١) وفى هذا اشارة الى ماورد من المأثور فى احوال الناس عند احوال القيامة والفرع الاكبر حيث يدجأون فى اول الامر الى آدم وبعده اياسهم منه الى ساير الانبياء . حتى يصل امر الالتجاء الى خليل الرحمن . فيستشفون منه فاملا بانك خليل الرحمن . فيجيبهم الجارا الى محمد (ص) فانى كنت خليلاً من وراء وراء . اى من وراء النبوة التامة المحمدية و وراء الولاية الكاملة العلوية . فخللة المحمدية هسى الفخلة الكبرى فقط . هذا ما تضمنته المأثورة ،

لا ينافى قابليته لها بالتبعية والرشح والاستظلال و كونه (ص) من الموجودات التامة من جهة امره وجمعه لا ينافى كونه من المستكفية المستكملة الاخذة للمكمال من باطن ذاتها من جهة خلقه وفرقه وايضا تنافى سنوح الرحمة لتمامية الكلمة انما يكون اذا كان على سبيل الخلع واللبس او اللبس بعد اللبس ولا يوجب ذلك اذا كان على سبيل القبض والبسط و بروز ما كمن في باطنه (ص) من الفضائل والكمالات؛ وجوهه واقوال اخيرها مختار اكثر ارباب الكمال والله ولي الفضل والافضل .

قوله (قده) وكون كلمة من موصولة الخ (ص ١)

قيل لما جعل قوله صلى من الصلوات استشعر بتوهم اعتراض عليه بان ذلك فرع كون كلمة من موصولة وهو غير مسلم لجواز كونها موصوفة وما يتلوها من العجمل صفة لها فدفع ذلك بقوله وكون الخ يعنى ان شأن الصفة توضيح الموصوف وتعريفه وهذا انما يتصور في شىء، يحتاج الى التعريف والتوضيح ولم يكن معهوداً بما يذكر له من الصفات حتى يصير بسبب ما يذكر له من النوع والصفات معلوماً معيناً وهذا بخلاف الصلة فانه لا بد فيها ان تكون معهودة للمخاطب والله تعالى شأنه اظهر من كل ظاهر واعرف من كل معروف واكشف من كل مكشوف وابين من كل مبين لانه تعالى نور الانوار، ومبدئ كل ظهور وواظهار، واصل كل عرفان وبيان، بل كل ظهور من افياء ظهوره وكل نور من لمعات نوره كما اخبر عز اسمه عن نفسه بقوله تعالى شأنه اولهم يكف برك انه على كل شىء شهيد و بقوله ايضاً اى الله شك فاطس السموات و الارض وبقوله الله نور السموات والارض وقل فى حقه سيد الشهداء وخامس اصحاب الكساء عليه آلاف التحية والثناء الغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى نحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعت حتى تكون الاثار هى التى توصل اليك عميت عين لا تراك ولا تزال عاينها رقيباً و خسرت صنقة عهد لم تجهل له من حرك نصيبها وكذا الافعال التى نسبت اليه تعالى فى الكتاب معهودة له تعالى عند جميع الخلائق ففى جعل كلمة من موصولة اشعار بهذه النكته مع او بقيته بقانون الادب و بهذا البيان يظهر ان ما قيل من ان

ما افاده يدل على جواز جعل كلمة من موصولة ولا يدل على اولويته ليس في محله

قوله (قده) و هو تعالى معروف الخ (ص ٩)

بل هو تعالى معهود بالاتصاف بجميع الفضائل و الكمالات و مبدئية تمام الخيرات و الحسنات لان كافة الخلائق و قاطبة الموجودات كانت شاهدة لبارئها و عارفة بكمالات خالقها و عالمة بصفات موجودها عند وجودها بالوجود القرآنى اليمعى الالهى فى موطن الست و موطن اخرى من موطن اليهود و الموائم الالهية المشار اليها بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا او فوا بالعتود و قوله عز اسمه واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم و اشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين .

و قول بعض البارعين :

واظنك قد نسيت عهداً بالحمى و منازل بفراقها لم تقنع  
بل وعند وجودها بالوجود الفرقانى في هذا الموطن السافل الدانى لكون الكل  
مسبحة بحمده ناطقة بشانه و مجده لما اخبر عنه تعالى بقوله و قوله الحق والصدق  
وان من شئ الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم .  
مثنوى :

نطق آب و نطق خاك و نطق كل هست محسوس حواس اهل دل  
وله ايضاً :

نطقان كانا اليه راجعون جملة اجزا در تحرك در سكون  
غلغلى افكند اندر آسمان ذكر تسيبجات اجزاء نهان

ولما ذكرنا سابقاً من سر بان كمالات الوجود و فضائله بسر بانه فى جميع الاشياء و قاطبة الموجودات فتخصيص تلك الافعال بالمعهودية ليس لاجل انحصارها به بل لاجل كونها من اشرف النعم الالهية و اكمل المواهب الربانية و كونها اظهر و اعرف بالنسبة اليها من غيرها من جهة كونها متمم ذاتنا و مكمل حقيقتنا و انما لم يجعل كون كلمة من موصولة متعينا بل جعله اولى اذ يمكن ان يجعل فائدة التوصيف امرأ آخر غير

التوضيح والتعريف مما ذكر في محله من النكات حتى لا ينفى معهوديته تعالى بهذه الافعال فتدبر.

قوله (قده) على الناطق بالصواب الخ (ص ١)

هذا الكلام الى قوله وبعد كالتعليق لقوله صلى والمراد بالنطق ما هو اعم من النطق الظاهري والباطني الذي هو ادراك الكليات والعلم بحقايق الموجودات والاعراب عن الغيب المكنون والسر المصون بالالسنة الباطنية والجوارح الملكوتية لكونه (ص) بشر اشرف وجوده وذاته وبتمام جهاته وحيشياته فيصل الخطاب والناطق بالحق والصواب لانه (ص) من جهة جمعه وحقيقته الكمالية الالهية وروحه الكلي الامرى الذى كان نبياً و آدم بين الماء والطين اى بين العلم والعين او بين الروح والجسد معلم بجميع الاسماء والصفات مدرك لحقايق جميع الممكنات ومظهر لتمام ما كمن فى غيب ذات الحق تعالى من الفضائل والكمالات بحكم وعلم آدم الاسماء كلها وقوله (ص) من رالى فقد رأى الحق ولكونه صورة الكلام الجمعى الاحدى الالهى والنطق الذاتى الغيبى الربانى الكاشف عن جميع الحقايق والاسرار والرافع اتمام الجحوب والاستارف هو الناطق بالحق عن الحق والصواب الحقيقى المطلق ومن جهه فرقه ونفسه الشريفة الالهية المتجلمبة بالجلباب الناسوتى والظاهرة بالصورة البشرية «لا ينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى» فهو الناطق بالصواب ونطق غيره بالنسبة الى نطقه كالصداء والسراب .

مثنوى :

آن نداكه اصل هربانك ونداست خود ندا آنست و باقىها صداست  
فالمراد من كونه (ص) ناطقا بالصواب كونه كذلك بجميع الالسنة الالهية سواء  
كان بلسان حقيقته الجمعية الكمالية فى مرتبتى الخفى والاخفى وفى مقام قاب قوسين او  
ادنى او بلسان سره الذى هو سر الاسرار ونور الانوار كما قيل :

نه فلك راست مسلم نه ملك را حاصل آنچه در سر سويداي بنى آدم ازوست  
او بلسان روحه الكلى الالهى الذى هو اصل العقول والارواح او بلسان الالسنة  
الكمالية الامرية والخلقية التى هى مبدء جميع الالسنة الالهية والكونية التى لقطنة

(٥٥)

عالم الاشباح، مرجع نطقه بالصواب كما افاده بعض من لهم طوبى وحسن مآب الى استقامة حقيقته التامة الكاملة في ذاته وصفاته وافعاله واقواله التي اشير اليها في قوله تعالى فاستقم كما امرت وهى من شتون اكملته وغصون شجرة خانميتها .

قوله (قده) اى بكلام الله الخ (ص ١)

فيه اشارة الى انه (ص) مظهر اسم الله الذى هو الاسم الاعظم الالهى والمراد بكلام الله ماهو الاعم من الكلام التدوينى والتكوينى بمراتبهما التي اشير اليهما سابقا فهو النطق بكلام الله التكوينى الذى هو علمه او امره وفعله كما قال قطب الاولياء و سيد الاصفياء انما يقول لما اراد قوله كن فيكون لا بصوت يترع ولا بندااء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله، من جهة كونه (ص) حقيقة الرحمة الالهية التي وسعت كل شىء والمشية الحقة الوجودية التي سرت في الدرارى والذرارى و بكلامه التدوينى من جهة كونه مهبط الوحي ومعدن التنزيل ومختلف الملائكة والروح . ثم فى تفسيره (قده) «الصواب» بكلام الله تعالى ؛ اشارة الى ان اللام للعهد او انحصار الصواب الحقيقى بكلام الله او ان كل كلام يكون حقاً وصواباً فهو كلام الله من اجل ان كل متكلم فهو من مراتب تجليات الله وظهور اسمائه وصفاته وان النبى الخاتم (ص) هو المتكلم عن الله تعالى فى جميع تلك المراتب من جهة سريان نوره الانم فى جميع المظاهر المدعوة بالعالم و اشارة ايضاً الى ان « لاشرية » فى الوجود بالذات وان كل موجود فهو خير وصواب لانه من مراتب كلام الله التكوينى الذى كله حق وصواب كما قيل :

بير ما كفت خطا برقلم صنع نرفت آفرين بز نظر باك خطا پوشش باد

قوله (قده) منطوق حق الخ (ص ١)

الحق على ما افاده المعلم الثانى يطاق على القول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول . وعلى الوجود الحاصل بالفعل . وعلى الموجود الذى لاسييل للبطلان اليه . و على الواجب الذى لا يخالطه بطلان وبه يجب وجود كل باطل .

الاكل شىء ما خلا الله باطل وكل نعيم لامحالة زائل

والمراد من الحق هنا : اما المعنى الاول وفى قبال الباطل ، واما المعنى الاخير...

والمنطق اما بفتح الميم وكسر الطاء او بالعكس على ما احتمله بعض الافاضل فعلى الاول ففيه اشارة الى انه (ص) لا ياتي به نفس الكلام الجمعي الاحدى الالهى والكلمة النكوبية الوجودية . وانه (ص) لا ياتي به الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وانه تنزيل من حكيم حميد من جهة اندكك جبل وجوده (ص) وانته به شراره فى وجود الله تعالى وذاته وبلوغه الى المحق المطلق والمحو التام والفناء الكامل فى الحق . هذا بناء على جملة بدلا عن الناطق . ولو جعل بدلا عن الصواب فيكون اشارة الى ان كلامه كلام الله وانه لا ينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى فعلى الاول يكون كناية عن فنائه الذاتى وعلى الثانى عن فنائه الصفاتى والافعالى وعلى تقدير كون المراد من الحق المعنى الاخير يكون اشارة الى انه (ص) صورة النطق الذاتى الغيبى الالهى الذى هو علمه الذاتى الجمعى القضائى والقدرى ونطقه الوجودى الوجدانى الذى هو تجليه الابداعى الفعلى ويكون دلالة على مراتب الفناء المذكورة آنفاً اتم واظهر ولو جعل المنطق بكسر الميم وفتح الطاء يكون دلالة على ما اشرنا اليه فى الصورتين محققة ايضاً الا انها تحتاج الى لطف قريحة واستقامة سليقة وعلى التقادير فحصول البراعة والاستمهال بما ذكر في هذا البيت بالنسبة الى الحكمة والميزان مما لا يخفى على صاحب الذوق والوجدان ثم ان علة اختياره (قده) تلك الصفة على سائر صفاته (ص) هى حكايتها عن كونه (ص) خاتم السفارة الى الله واشرف السبل اليه وذلك لانا قدينا ان المراد من كونه (ص) منطق الحق والناطق بالصواب كونه (ص) مظهراً تماماً كاملاً لعلم الله التام الكامل القضىسى والقدرى ومصدراً لتجليه الفعلى الابداعى وكل واحد من هذين الامرين يدل على خاتمته وكونه اشرف خلق الله وبريته تعالى اما الاول فلان من القضايا الضرورية التى لا تعتبر يهائية وشبهة ان تفاضل مراتب الرسل وتفاوت درجات الشراء الى الله تعالى من جهة تفاوت مراتب معرفتهم بالله تعالى واسمائه وصفاته وافعاله ومن حيث تفاضل درجاتهم فى التخلق بمكارم اخلاقه تعالى ولا شبهة ايضاً فى ان خاتم الانبياء واشرف المرسلين يجب ان يكون اكمل معرفة بالله و اتم تخلفاً باخلاقه تعالى من السابقين واذا اضممت الى هاتين المقدمتين مقدمة اخرى قريبة من البدهة والاولية وهى ان



المظهر التام الاتم الكامل الاكمل لاسمائه الحسنی و صفاته العلیاء مما لا يمكن ان يتكرر و يتثنى لشبهه مايدل على عدم جواز تكرر ذاته تقدست اسمائه، و تثنى صرف وجوده تعالی کبریاء؛ بظهور منها ان من كان من المرسلین اكمل معرفة بالله من الباقین و اتم تخلفاً بمكارم اخلاقه تعالی من الاخرین یكون ختام سفارتهم و تمام رسالتهم و سید جماعتهم و قطب دائرتهم و قوام مراتبهم و اشرف الخلائق اجمعین .

شبهتري :

وجود خاکيان از سایه اوست	مراتب جمله زیر پایه اوست
مشارق با مغارب شدد برابر	ز نورش شد ولایت سایه گستر
و من هنا نقل (ص) لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل .	

مشنوی :

لا یسع فیہ نبی معشیتي	لی مع الله وقت بود آندم مرا
شبهتري :	

در آنجا لی ملک ماند نه مرسل	رسد چون نقطه آخر باول
واما الثاني فلانه اذا ثبت انه (ص) من حيث حقیقته و روحه الاعظم صدر سلسلة الوجود و الایجاد و مبدء تجلیات رب العباد و لاشك ان مدارج الوجود دوریة و لان تكرار فی تجلیات الله و لا تثنى فی افاضاته و ان النهايات هی الرجوع الی البدايات تحقق انه (ص) اشرف الانبياء و الرسل و ختم السفراء و السهل .	

شبهتري :

فقیل هی الرجوع الی البداية	و قد سألوا و قالوا ما النهاية
کمالش در وجود خاتم آمد	لبوت را ظهور از آدم آمد
که از موسی پدید و که ز آدم	بود نور نبی خورشید اعظم
ابن فارض :	

علی عقیبه ناکص فی العقوبة	فمن ام یرث منی الکمال فناقص
و من مشرعی البحر المحيط کقطرة	و من مطلمی النور البسيط کلمعة

اولاى لم يوجد وجود ولم يكن  
شهود ولم يعهد عهد مذبذبة  
اى زبده مجمل و مفصل  
وى در تو مفصلات مجمل  
آيات جمال و دلرباى  
در شان تو گذشته است منزل  
تو آينه جهان نماى  
در تو است همه جهان ممثل

ومن هنا قال الله تعالى قل لو ان اجتمعت الجن والانس على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ولم يستثن نبياً ولا رسولا ولا واحداً من السابقين واللاحقين لينبه السامعين على ان تجايبه تعالى بصفتى العلم و الكلام من مشكوة الحقيقة الجامعة المحمدية عليها آلاف التحية والاكرام ؛ وقع على اكمل ما يكون ويمكن، واتم ما يتصور ويظهر فى الافهام بحيث لا يمكن ان يؤتى بمثله فضلا عما هو اتم و اكمل منه فى الدهور والاعوام لانه يلزم منه التكرار فى تجلى الله الملك العلام ولاجل ذلك ايضا جعل اعلى معجزات نبينا (ص) القرآن وجعل معجزة باقية دائمة الى يوم لقاء الله الرحمن ليكون آية خاتميته ودوام طريقته وشريعته بدوام حقيقته ما دامت الليالى والايام .

(ص ٢)

قوله (قده) كما قال على (ع) الخ

فيه اشارة الى ان علياً عليه الصلوة والسلام نفس الحقيقة المحمدية والحضرة الجامعة العظمى بدلالة آية القسنا والمراد من الكتاب الناطق ماهو فى قبال كتاب الله الصامت الذى هو القرآن التدوينى باعتبار جهة ظهريه وفرقه وقشرة ومن حيث وجوده الناسوتى الخلقى لا باعتبار بطنه وروحه و معناه الجمعى الاحدى ومن حيث تحققه الدهرى و وجوده السرمدى لانه من هذه الجهة وبذلك الحيثية عين النطق والحيوية وفعال، درالك بجميع الجهات والحيثيات اذله من هذه الجهة مقام عقلى قائم بذاته و عاقل لذاته وغيره بل مقام شامخ باذخ الهى هوكل الاشياء و تمامها ومبدئ وجودها و منشأ ترتيبها ونظامها و لذلك سمى بالعلى الحكيم فى قوله عز اسمه واله فى ام الكتاب لدنيا اعلى حكيم والمراد من كونه (ع) كلام الله الناطق ما ذكر فى بيان الكتاب والناطق بالصواب .

## قوله فإصل الخطاب الخ

(ص ٣)

أى الخطاب الحاجز الفاصل بين مراتب الاشياء وبين الحق والباطل واطلق عليه (ص) لكونه (ص) خطاب الله التكويني الحاجز بين مراتب الاشياء والفاصل بين الحق والباطل والنور والظلم لانه (ص) باعتبار كونه صورة الحضرة الاحدية الذاتية برزخ البرازخ الكبرى بين مرتبة غيب القيوب ومرتبة الواحدية الاسماوية. ومن جهة مظهريته للحضرة العمالية وجمعه بين الاحدية والواحدية برزخ بين التعيين الاول وعالم القضاء الجبروتى العقلى. ومن حيث روحه الكلى الامرى الالهى حاجز بين التعيين الثانى وحضرت الواحدية وبين عالم القدر الملكوتى النفسى. وباعتبار كونه مظهر راسم الله لا عظم الذى به يصل كل شى الى كماله المترقب له وينال كل ذيق حقه يفصل بين مظاهر اللطف والقهر والجلال والجمال ويوصل الجميع الى ما خلق لاجله من الكمال ومن حيث كونه (ص) اول الصوادر الوجودية الذى به يصل فيض الوجود وكماله الى حقائق العالم و تنبسط الرحمة الرحمانية والرحيمية على كافة الخلائق والامم يفصل الايس من الليس ويفاق بنور وجوده ظلمة العدم. ومن جهة كونه (ص) نهاية الحركات و غايمة الاشواق والرغبات والعلية الغائية لايجاد العالم بصير سبباً لحشر الكل الى الله العظيم الاعظم ومن حيث خلقه العظيم الذى هو القرآن التدوينى يفصل بين الحق والباطل من الافعال وبين الصدق والكذب من الاقوال الصادرة من ذوى الارادة والمهم الى غير ذلك مما مر فى بيان الميزان بسطه بالنهط الاتم .

(ص ٢)

## قوله فآله الخ

آل الرجل اهل بيته. وبيته مسكنه الذى يبيت فيه وهو اعم من المساكن الظاهرية الناسوتية التى تكون لسكان عالم الطبيعة ودار الحركة والمادة ومن المساكن المعنوية الدهرية الملكوتية التى تكون لقطان العوالم الامرية والنشآت الالهية لما تحقق من وضع الالفاظ للمعاني العامة والموطن الحقيقى للاشياء والبيت والمقر الواقع لكل من فى الارض والسماء انما هو باطن الدنيا الذى هو عالم الملكوت والنشآت الهيبى لاهذه النشآت الغانية السفلى

بهائی :

این وطن مصر و عراق و شام نیست  
این وطن شهریست کورا نام نیست

اسان الغیب :

چه گویمت که بمیخانه دوش مست و خراب  
سروش عالم غییم چه مزده ها داد است  
که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین  
نشیمن تو نه این کنج محنت آسباد است  
ترا ز کنگره عرش میزند صفیر  
ندانمت که در این دامگه چه افتاده است ؟

لانهادار الفرور و نشأت الموت و القناه و الدنور و لتحرك ما و وجدت فيها من الاعراض  
و الجواهر و تبدل البواطن منها و الظواهر و تقارب الاجال و تجدد الامثال و تشأن الحق  
المتعالم و تفر المواد و صورها الثانية و الاولى فأین البقاء و الاستقرار لشي من اجزاء تلك  
الدار حتى يتحقق الهيئت (او الیبت) و المسکن لشي فی ذلك العالم الاسفل الادون و النشأة  
الغایة الدائرة الدنيا ،

مژدوی :

صورت ازبی صورتی آمد برون      باز شدد گانا الیه راجهسون  
پس تو را هر لحظه مرک و رجعت است      مصطفی فرمود دنیا ساعت است  
هر نفس نو میشود دنیا ، و ما      بی خبر از نو شدن اندر بقا  
فالمراد بهت النسبی (ص) بیسته المهنوی و مسکنه السخیتی السدی  
عند سدره المنتهی عند هاجنة المأوی ای عالم الملكوت و الجبروت الاعلی بل حضرتی  
الاحدیة و الواحیدیة المعبر عنهم بقاب قوسین او ادلی بحکم قوله (ص) ایبت عند ربی يطعمنی  
و یسقینی و قوله تعالی و هو بالافق الاعلی و لانها الجنان الباکورة التي تسع جناحه  
الصاقورة و یجلس فیها مع الرفیق الاعلی و یسکون له مقراً و مقاماً و لا یسمع فیها

لغواً ولا تائيداً الا قليلا له سلاماً سلاماً ، لامبيته الظاهري الذي كان له في هذا العالم الاسفل الادنى بل الحق التحقيق بالقبول ان مبيته الظاهري ايضا لم يكن محصوراً بل (۱) حاصله في عالم من العوالم الفرعية الامكانية ونشأة من النشآت الجوازية السفلى حتى من جهة خاتمه و فرقاينته وظهر كتاب وجوده وقرآينته العليا لما تقرر عند ارباب الدراية والنهي من ان الكون لا يسع انسانا كاملا

شبهتري :

وجودش اندرين عالم نيابد      برون رفت ودگر هرگز نيابد  
وان جهة خاتمه وفرقه (ص) كانت منغمرة في جهة امره وجمعه وان فرعه (ص)  
كان محكوماً بحكم اصله (ص) ولذلك لم يكن لبدنه (ص) ظل وكان يرى من خلفه كما يرى  
من قدامه .

شبهتري :

زمان خواجه خط استوا بود      که از هر ظل و ظلمت مصطفی بود  
ز خط استوا بر قامت راست      ندارد سایه پیش و پس ، چپ و راست  
چو کرد او بر صراط حق اقامت      بامر فاستقم و پیداشت قامت  
نبودش سایه کو را در سیاهی      زهی نور خدا ظل الهی  
ولم يكن جسده الشريف بحكم اجساد الدنيا ولذلك عرج به (ص) الى ما فوق  
العرش والسماء .

نظامی :

کرد رها در حرم کائنات      هفت خط و چار حدوشش جهات  
روز شده بسا قدمش در وداع      ز آمدنش آمده شب در سماع  
دیده اغیار گران خواب گشت      کوسبک از خواب ، عنان تاب گشت  
باقفس قالب ازین دامگاه      مرغ دلش رفت بآرامگاه  
مرغ پر انداخته یعنی ملک      خرقة در انداخته یعنی فلک  
مرغ الهی پیش قفس پر شده      قالبش از روح سبک تر شده

(۱) ای بل لم يكن حاصله في عالم الخ .

ولذا كان ايضا وصيه وصهره الذى كان بمنزلة شخصه ونفسه يرى (ع) فى ساعة واحدة بل فى آن واحد فى امكنة مختلفة و جهات شتى . وبالجملة لما كان هو (ص) بروحانيته المتحدة مع خلفه وفرقانيته من اعلى العقول المجردين والانوار القواهر الاعلى فيكون هيته ومقامه ذروة كاهل حقيقة روح الامين لالمدبرات والاسفهيديات الادين فضلا عن نشأة الماء والطين ... فظهر ان آل النبي (ص) واهل بيته الطاهرين القديسين الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، اى اذهب عنهم جميع افراد الرجس الذى هو من الاوثان من رجس المادة والطبيعة وعالم الحدثان وطهرهم عن خبث الشرك الخفى والاخفى وذنس المهية والتعين و الامكان؛ هم الذين كانوا من الملاء الاعلى العالين و بانوا معه فى اعلى عليين و سقاها ربهم شراباً طهوراً من ماء معين و اطعمهم من اطعمة الجنة الذات والصفات و فوا كه جنة نعيم و نالوا باعلى مراتب مقام التمكين بعد التلوين و اتصلوا بالرفيق الاعلى و تجاوزوا مقام قاب قوسين و بلغوا الى مقام الاكلمية و اودانى و كانوا من اتم مظاهر ذات الله و اسمائه الحسنى وصفاته العليا و اخذ و افيض الوجود و كمالهم القصوى بدواً و ختماً من المقام الذى اخذ عنه سيد الورى لكن يتبع ذاته و وجوده الاسنى سيما و صيه القائم بامر البائت على فراشه و المواسى له (ص) بنفسه بل هو عين شخصه و نفسه لى عليه و على انحصار الال فيهم (ع) النص المنزل من السماء . فاين الثراء من الثريا " و القمر من الغمراء و اى نساء النبي (ص) من ان يكن من اهل بيته (ص) البائتين معه فى هيته الرفيع الاعلى و النائلين بمقامه الباذخ الشامخ الابهى ان هذا الافك يفترى و الله تعالى و رسوله منه براء و السلام على من اتبع الهدى .

قوله (قده) شمس الحقيقة الخ (ص ٤)

المراد من شمس الحقيقة على ما هو الظاهر شمس حقيقة الوجود التى هى شمس جميع العوالم الوجودية والحضرات الالهية ولا يتصور لها مثل ولا لى كما قيل:

شمس در خارج اگر چه هست فرد      ميتوانم مثل او تصوير كرد  
شمس جان كو خارج آمد از اثير      نبودش در ذهن و در خارج نظير  
و يمكن ان يكون المراد بها شمس الولاية الكلية الشاملة للولاية العامة والخاصة

و المطلقة والمقيدة فان الولاية من الصفات الكلية الالهية وهى كلمة الله العليا التى لاتنفد (وان نفذت كلمة نبوت التشريع) و نوره الذى لاينطمس ولا يافس ( وان غربت شمس السفارة والرسالة) اذ الولي من اسماء الله الحسنى التى لا يبدلها من مظهر مادامت الدنيا لانه لو انقطع ظهوره ونفذت كلمته وانطمس ضيائه و افل نوره لخربت الدنيا والتهبت بما فيها وباد اهلها وهلك سكانها ولم يسبق على وجه الارض احد من عمارها ولذا ورد فى المانور : لو لا الحجارة لساخت الارض باهلها وهذا بخلاف نبوة التشريع فانها صفة خلقية لا يجب دوامها مادامت الدنيا ولا يلزم بقائها ما بقيت الارض والسماء... وهى اى الولاية من الولاية بالفتح بمعنى القرب و تنقسم اى الولاية الى عامة وخاصة والخاصة الى مطلقة ومقيدة والعامة على قسمين لانها اما تعم جميع المومنين و تحصل بالايمان بالله وملائكته وكتبه ورسوله وهى المشار اليها فى قوله عز اسمه الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور و ابتدائها من مرتبة التخليقة من مراتب العقل العملى و من الاخلاق من مقامات السير والسلوك و من لطيفة القلب من اللطائف السبع و من الايمان اليقيني المبجرد عن البرهان من مراتب الوصول والايمان و تنتهى السرى مرتبة قرب النوافل من مراتب الفناء والى نهاية الاودية من مقامات السير والسلوك والى لطيفة الروح من اللطائف السبع والى حق اليقين من مراتب اليقين ولصاحبها من الفتوح القرب ومن البطون السبعة القرآنية البطن الثانى والثالث واما ما تختص باصحاب القلوب و الكاملين من عباد الله المخلصين الفائين فى ذاته والباقيين ببقائه صاحبى قرى النوافل و الفرائض الذين قد نفضوا جلابب البشرية ورفضوا مشتبهات الطبيعة وخلصوا نواصيت الابدان وتركوا دار الحدنان وتجاوزوا عن حريم الملكوت والجبروت و دخلوا فى مكين قدس اللاهوت و هم المتقون صدقاً و الموحدون حقاً ولكن تعم جميع الاولياء الواسلين و الانبياء و المرسلين ولذلك يطلق عليها العامة فى قبال الخاصة المختصة بالمحمديين وهى المشار اليها بقوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون و بالحديث القدسى اولياءى تحت قبائى لا يعرفهم غيرى

و تحصل بفناء العبد في ذاته تعالى و بالبقاء به وجوداً بخلع الوجود الامكانى و لبس الوجود الحقائقى بالتجلى الالهى الرحمانى وابتدائها من نهاية السفر الاول السذى هو السفر من الخلق الى الحق وبداية السفر الثانى و هو السفر من الحق الى الحق المحق و من الاحسان الذى هو اول مراتب الكمال و من الاصول الذى هو اول مقامات الوصول و من لطيفة السرا و الروح الذى هو اللطيفة الرابعة من اللطائف السبع و ينتهى الى نهاية مقام قاب قوسين التى هى بداية مقام اودنى و لصاحبها من الفتوح الفتح المبين و من البطون السبعة البطن الرابع و الخامس و السادس و الخاصة ما تختص به محمد (ص) و اوصيائه ا لظاهرين و ورثتهم التابعين لهم من الاولياء الواصلين و العرفاء الشامخين و هى المشار اليها بقوله تعالى ان ولى الله الذل نزل الكتاب و هو يتولى الصالحين و تحصل بالبلوغ الى اعلى مراتب الفناء و المحو التام و المحق المطلق بزوال حكم الامكان و الشرك المعنوى الخفى و الاخفى و ختم مدارج الولاية و السير الجمعى فى جميع مراتب الاسماء و الصفات و استيعاب المعرفة التفصيلية و ملكة التحقق بها باعطاء حكم جميع المراتب و المقامات و بتولد قلب تقى نقى جمعى محمدى من تحقق اجتماع و امتزاج بين الاسماء الذاتية و مفاتيح غيب اولى الاسماء و احكامها الوجدانية الثابتة فى الحضرة الاحدية الذاتية و بين الاسماء الكلية الاصلية المتعينة فى حضرة الواحدية و البرزخية الثانية بحيث يصير ذلك القلب الكلى الالهى مرآة تامة للحضرتين و مبعثاً كاملاً للمطرفين و فانزلاً باحدية جمع الجميع بين جميع الاسماء و الصفات الثابتة فى التعمين و ابتدائها من نهاية مراتب السير و الكمال التى هى نهاية مقام قاب قوسين و بداية مقام اودنى و لصاحبها من الفتوح المطلق الجامع لجميع مراتب الفتوح و من المراتب مرتبة الاكاملة و التمهض و التشكيك و من المقامات مقام اودنى و من البطون السبعة القرآنية البطن السابع و من اللطائف ؛ اللطيفة السابعة و لانها لنهاية لحسناته و لانها لمراتبه و درجاته و ليس وراء عبادانه قرينة و لا يتصور فوقها درجة و مرتبة وله الرياسة الكبرى و السيادة العظمى و الى ربه المنتهى و هى قد يكون مقيدة باسم من الاسماء الكلية الالهية و حد من



حدود التجليلات الذاتية فتسمى بالولاية المقيدة المحمدية و بالولاية القمرية ايضاً و هى مختصة بامة محمد (ص) التابعين له ولا وصيائه ولذلك سميت فى لسان بعض العارفين بالولاية الامية المحمدية و قد تكون مطلقة عن الحدود و معارة عن القيود بل تكون جامعة لظهور جميع الاسماء و الصفات واجدة لانحاء تجليات الذات فتسمى بالولاية المطلقة المحمدية و بالولاية الشمسية و هذه مختصة به (ص) و باوصيائه القديسين و قد تخص التسمية بالشمسية بما توجد فيه بشخصه (ص) و تسمى الموجودة فى اوصيائه الطاهرين بالقمرية و الظاهرة فى امته التابعين بالامية و بالولاية النجمية كما انه قد تخص المطلقة بالعامية و المقيدة بالخاصة وكذلك قد تخص الشمسية بولاية خاتم الاولياء و يسمى الباقي بالقمرية فظهر من هذا ان لحقيقة الولاية التى هى الكلمة الطيبة الالهية التى اصلها ثابت و فرعها فى السماء و الشجرة المباركة الزيتونة التى لاشرقية و لاغربية مراتب و درجات و منازل و مقامات و شجوناً و غصوناً و اوراقاً و عروقاً و بحسب مراتب نقصها و كمالها و ضعفها و اشتدادها يختلف ظهوراتها و يتفاوت آثارها و انوارها و كثرة شئونها و اطوارها فقد تشتد بحيث ترتقى من العامة بالمعنى الاول الى العامة بالمعنى الثانى و تشتد مرتبة اخرى فى مراتب العامة فتكتسى بكساء النبوة التشريعية ثم تشتد اخرى فتغطى بغطاء الرسالة و هكذا يتزايد اشتدادها و يتضاعف كمالها حتى تبلغ مقام الخلافة اى الرسالة المقرونة بالسيف المختصة باولى العزم من الرسل ثم الى الكمال المتضمن للاستخلاف الاثم و القطبية التامة الكاملة الى ان تبلغ الى كمالها المطلق فى مراتب الولاية العامة بحيث يصير جميع من انصف بها تحت لواهم مستفيداً من مرتبتها و مقامها فيصير صاحبها حينئذ خاتم الولاية العامة و اذا ترقى منها فباغت الى الولاية الخاصة المطلقة المحمدية و نالت فيها باعلى مراتبها فى الاشتداد و الكمال بحيث يسير فى جميع الاسماء و الصفات الالهية و يصير مظهرراً لتمام شئون الذات الاحدية؛ يصير صاحبها حينئذ خاتم النبوة و الرسالة و مرجعاً لجميع الانبياء و الاولياء العامة و الخاصة و ان تنزلت عن هذه المرتبة اى كمال شدتها و رفعتها نزلت يسيرة قليلة بحيث يختفى وصف نبوة التشريع لغلبة وصف الولاية و نبوة التعريف صار صاحبها

حيث خاتم الولاية الخاصة المطلقة المحمدية و مرجعاً لجميع الاولياء والكاملين من الاولين و الاخرين فهذه المراتب كلها من مراتب مطلق الولاية و بنظر آخر كلها من مراتب الولاية المحمدية وذلك لانه لما كان اسم الولى باطن اسم الله و الولاية باطن الالهية و السر المستتر المقنع بالسر ، و الالهية باطن الحقيقة المحمدية و الباطن عين الظاهر و الظاهر عين الباطن بوجه فالحقيقة المحمدية اذن هي الولاية الكلية الالهية التي ظهرت تارة بصفة النبوة المطلقة الجامعة بين التعريف و التشريع و اكتست بكساء الخلافة و الرسالة فتجلت من مشكوة الانبياء من الادم المعلم بالاسماء الى العيسى المرفوع الى السماء و ظهرت تارة اخرى بنعت الولاية العارية عن ذلك الكساء فصارت رلى الله و خليفته و خاتم الاولياء و العلى الاعلى ثم ظهرت بصورة باقى الائمة الهداة الذين اولهم محمد و اوسطهم محمد و آخرهم محمد فصارت حجج الله و خلفاءه فى الارض و السماء الى ان ظهرت بجميع نعمتها و اوصافها فصارت قائمهم و مظهر كمالهم و

كمالات جميع الانبياء و الاولياء

شبهتري

دليل و رهنمای کاروانسند  
هم او اول هم او آخر دراين كار  
كه از موسى پديد و كه ز خاتم

در اين ره اولياء چون ساربانند  
وزيشان سيد ماگشته سالار  
بود نور نبى خورشيد اعظم

مثنوى :

دست اميد همه در دامنش  
كه محمد گشت و كاهى شد على

جمله گشته خوشه چين خرمنش  
كه نبى بود و كه ديگر ولى

بدارتى ادوار من قبل شرعتى  
بقوته للمحق عن متبعية  
ختمت بشرعى الموضح كل شريعة

و كلهم عن سبق معنى دارى  
و ما منهم الا وقد كان داعياً  
و قبل فصالى دون تكليف ظاهرى

فظهر بهذا الوجه ان جميع الانبياء و الاولياء من مظاهر خاتم الانبياء محمد المصطفى و من رقائق حقيقته الجامعة الكلية الالهية و اشعة دائرة ولايته و رسالته

الختمية وظهر بهذا أيضاً ان الاولياء المحمديين و الائمة المعصومين (ع) كانوا ياخذون الشرع و احكامه من المأخذ الذى كان ياخذ منه خاتم النبيين و سيد المرسلين الا ان هذا المأخذ كان له (ص) بالاصالة و لهم عليهم الصلوة و السلام بالتبع و انهم كانوا عالمين بجميع الاحكام و الشرايع بل بتمام الذوات و الحقايق بحيث لا يعادر صغيرة و لا كبيرة الا احصاها على الاحاطة الوجودية و الحضور التام و ان علومهم (ع) كانت و هبيلة لدنية لا كسبية و انهم (ع) كانوا واجدين لجميع ما كان الاتصاف به من لوازم تبليغ الشرع و حفظ الاحكام و اخذها من المأخذ الذى كان ياخذ عنه خير الانام بل كان تبليغهم و حفظهم و دعوتهم (بحكم اتحادهم معه (ص) حقيقة و روحاً و نفساً من زمان بعثته (ص) الى زمان قيام القائم بل الى يوم القيام) دعوة واحدة و تبليغاً واحداً و ذلك لان الخليفة يجب ان يكون على صورة من استخلف عنه و مظهراً واجداً لجميع صفاته و كمالاته و يرشدك الى ذلك حديث المنزلة الذى اتفق على صحته الفريقين فان مسئول موسى عن الحق تعالى فى حق اخيه هرون تشرىكه فى امره بنص الكتاب و قد اجاب الحق تعالى دعوته فى ذلك فكذلك كان امير المؤمنين بحكم هذا الحديث مشاركاً مع خاتم الانبياء فى امره و كذا ساير الائمة المعصومين (ع) بحكم اولنا محمد «ص» و اوسطنا محمد «ص» و آخرنا محمد «ص»..

و قد طلع من افق هذه البيانات العرشية و بزغ من مطالعها انوار لامة ساطعة و اسرار دقيقة غامضة منها ان النبوة انما تحقق من اشتداد جهة الولاية و ان كل نبي من الانبياء فهو واجد للولاية ومنها ان كل نبي فهو افضل من اولياء زمانه ممن لم يبلغوا مرتبة النبوة لعدم بلوغ اشتداد ولايتهم الى المرتبة الازمه للاكتساء بكساء نبوة التشريع و كذا من اولياء غير زمانه ان كانت مرتبة ولايتهم دون مرتبة ولايته او انقص منها، و منها ان مدار فضل الاولياء و الرسل و الانبياء و تفاضل مراتبهم المشار اليه بقوله تعالى **لكل الرسل** فضلاً **بمقتضى** على بعض؛ على جهة الولاية التى هى باطن جهة النبوة و تمامها و بها تحصلها و قوامها و هى اشرف منها من جهة كونها جهة الهية و كون النبوة جهة خلقية و منها انه يمكن ان يكون ولى زمان من الازمنة و دور من الادوار افضل بكثير من

نبي زمان آخر مع كونه واجداً للنبوة والولاية وهو واجد للولاية فقط وذلك من جهة اتمية ولايته من ولاية ذلك النبي و كونه اشد واكمل ولاية منه اوكون ولايته ارفع درجة واعلى حقيقة وابل سنخاً ووجوداً من ولاية ذلك النبي .. ومن هذا يظهر سر تقدم اوصياء خاتم الانبياء والائمة المعصومين على جميع الانبياء و الرسل السابقين من اولى العزم وغيرهم من الاقطاب والخلفاء الكاملين والاولياء الواصلين و كونهم (ع) افضل بكثير منهم و من الملائكة الكروبيين بل تقدم بعض علماء الامة المحمدية و اوليائهم على كثير من الانبياء والاولياء السابقين لكون محنتهم و منبع ولايتهم حضرة احدى الذات و مقام او ادنى الذى هو فوق مقامات الانبياء والاولياء اجمعين و ان اولى الناس بالنبي الامى و بتحمل اعباء الولاية والخلافة عنه صلى الله عليه وآله وسلم امير المؤمنين و امام الموحدين ثم بعده ابنه الحسن (ع) ثم بعده اخوه الحسين (ع) ثم بعده على ابن الحسين (ع) الى آخر ائمة الاثنى عشر المعصومين المكرمين و ان الثلاثة كانوا للخلافة غاصبين و لحمل اعبائها غير مستحقين لانهم باعترافهم كانوا جاهلين ، ومنها ان لكل واحد من النبوة التشريعية والرسالة الالهية والولاية الكلية باقسامها المذكورة خاتماً هو اكمل الفائزين بها و افضل المظهرين لاحكامها و آثارها و اقربهم منزلة عند الله تعالى الذى هو هولى القائمين بها و لكن لا يلزم تأخره زماناً من سائر افراد من تلبس بها الا فى ختم الرسالة و النبوة التشريعية فانه يجب تاخره من جميع من اكتسى و تغطى بها و ان خاتم الرسالة و النبوة التشريعية و الحائز لجميع المقامات والمراتب الالهية و الرافع لاعلام جميع الدرجات و الكمالات الربانية؛ الحضرة الجامعة المحمدية و خاتم الولاية العامة بالمعنى الثانى عند كثير من العارفين هو عيسى بن مريم الذى هو الروح الاعظم و كلمة الله باره الخلاق و الامم و خاتم الولاية الخاصة المحمدية على بن ابيطالب امام العالمين الذى هو اقرب الناس الى الله تعالى بعد محمد (ص) سيد الاولين و الاخرين بنص الكتاب الذى هو تنزيل من رب العالمين و ان شئت قلت كل واحد من الائمة المعصومين من جهة ان اولهم محمد و اوسطهم محمد و آخرهم محمد و ان كلهم نور واحد او الامام القائم الثانى عشر لكونه مظهر الكمالاتهم و كمالات جميع الاولياء و الانبياء و المرسلين و زعم صاحب فصوص الحكيم محى الدين العربى ان بنفسه ختم الولاية المقيدة المحمدية الظاهرة فى امته التابعين و ان كان تحت

لواء خاتم الولاية المطلقة المحمدية والائمة المعصومين الطاهرين. ومنها ان جميع الرسل وقاطبة السفارة الى الله كالكواكب والاقمار المستفيدين من الاشعة الساطعة من شمس نبوة خاتم الانبياء او كالفروع والاغصان والاوراق المتفرعة من شجرة مباركة محمد المصطفى ومن مظاهر حقيقته الكلية الالهية عليه وآله آلاف التحية والثناء كما ان جميع الاولياء والاصيياء كالنجوم والاقمار المستفيدة من شمس بازغة ولاية خاتم الاولياء او كالشجون والغصون المتفرعة من شجرة طوبى العلوية او كالفروع المنبثثة من كلمة طيبة ولايته الختمية القصوى وان ذواتهم ووجوداتهم من رقائق وجوده الرفيع الاعلى ونعم ما قيل فى حقه (ع) :

دارى دلا اگر تو هواى سلوك حق	بايد قدم نهى بره شاه لافتى
شاهى كه از بلندى قدرش خبر دهد	ايزد بهل اتى و بتاكيد انما
بر تخت ملك فقر، چو او شاه مطلق است	

شاهان فقر جمله بدو کرده اقتسدا  
وصف کمال اوست سلونى ولو کشف

کسرا نبوده عرصه اين بعد انبيا

وقيل ايضاً :

اسدالله در وجود آمد	درپس پرده هرچه بود آمد
سنائى :	

بخدا گسر بزير چرخ كسود	چون منى (١) هست و بود خواهد بود
شبه سوزى :	

ظهور كل او باشد بخاتم	بدو يابد تمامى هردو عالم
وجود اوليا اورا چو عضود	كه او كل است ايشان همچو جزوند
چواو ازخواجه يابد نسبت نام	ازو تاظاهر آمد رحمت عام

(١) كلمة من فى قوله « چون منى » راجع الى على (ع) لان هذا البيت واقع بين ابيات قالها الشا عرقى وصفه، فالاستشهاد به فى محله

إذا عرفت هذه النفحات الالهية والنفثات القدسية فاعلم ان هذا الكلام اى قوله وآله الخ مشتمل على ثلثة تشبيهات، الاول تشبيه عالم الحقائق والمعانى بالعالم الجسمانى فى اشتماله على الشمس والبروج الاثنى عشر التى بها نظام هذا العالم الكيانى الذى هو ظل نظام العالم الربانى بناء على ان يكون تقدير الكلام ( شمس عالم الحقيقة ) و الثانى تشبيه الولاية الكلية الالهية التى بها قوام جميع العوالم الالهية و نظام جميع الحضرات الوجودية بالشمس البازعة الساطعة اللامعة الجرمائة التى بها قوام العالم المادى ونظام العالم الجسمانى وجعلها شمس تلك العوالم الالهية والنشآت الربانية اذ بنورها تدفع ظلم غواسق الماهيات و بضياها تهتدى القلوب فى ظلمات بر الكثرات و بحسر التعينات والثالث تشبيه الائمة الاثنى عشر الذين هم مدار تلك الشمس الكلية الالهية و بانوارهم ثلاثت السموات واستنارت الارضون و باضواءهم استضاءت حقيقة ما كان وما يكون؛ بالبروج الاثنى عشر التى هى مدار شمس المحسوس ومجالى نورها ومدارج سيرها وظهورها من جهة كونهم مدار تلك الشمس الكلية الالهية ومطالع انوارها ومظاهر آثارها، والاول استعارة بالكناية، والثانى استعارة تحقيقية مرشحة، والثالث استعارة تحقيقية مجردة ويحتمل ايضاً ان تكون مرشحة فتأمل. ومخض مرامه (قده) من كلامه الاشارة الى ان مدار تجليات الحق تعالى شأنه وتقدس اسمائه وظهور اسمائه وصفاته وقسوام حضرت الكون ونظام عالم الوجود بحسب استكمالها الباطنى وعروجه المعنوى وسيره الكمالى على شمس الولاية الكلية الالهية ودورانها من مدار وجودات تلك الائمة الهدات والقادة الولات وجولانها من مناطق انياتهم المظهرة وذواتهم المقدسة الفانيه فى الله والباقية ببقاء الله و المتحولة بحول الله و قوته ليظهر سر وجوب الصلوات عليهم (ع) كوجوبها على النبى الختمى (ص) بل بنفس وجوبها عليه وبمين البرهان الذى قام عليه لكونهم عليهم السلام من مجالى شمس ولايته (ص) ومراتب نوره وحقيقته بل كونهم نوراً واحداً و ضياءً فardاً اولهم محمد واوسطهم محمد و آخرهم محمد .. و منه يظهر سر ماورد عنه (ص) من عدم جواز الفصل بينه وبين آله (ص) على تقدير صحة الرواية واستقامة الدراية لانه كالفصل بين الشئ ونفسه وهويته وشخصه وذلك مختل الاساس

والمباني الا ان يكون على سبيل التجريد المذكور في علم البيان والمعاني وان كان لجواز الفصل وجه بالنظر الى تعدد الظهورات والمجالي ثم انه (قده) جعل في بعض مصنفاته مدار عالم الوجود على سبعة من الاقطاب الذين هم كبار الانبياء والرسل وهؤلاء آدم ونوح و ابراهيم و داود و موسى و عيسى و محمد (ص) تطبيقاً على الكواكب السبعة السيارة وعلى اثني عشر من الاولياء الذين هم اوصياء محمد ص الاثني عشر صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين و قال ان عليهم هذا العدد تطبيق العالم الصوري مع العالم المعنوي من جهة ان الانتظام الصوري بالسبعة من الكواكب والاثني عشر من البروج ، و كذلك عدد كليات الموجودات تسعة عشر من العقل والنفس والافلاك التسعة والعناصر الاربعة والمواليد الثلاثة والكون الجامع للملك وكذلك رؤساء القوى المباشرة لتدبير النواصيت وهي الخمسة الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب والسبع النباتية وفي المقام جعل مدار شمس الحقيقة التي بها مدار جميع العوالم والنشأت الائمة الاثني عشر ايماء الى ان ولاية سائر الاولياء والاقطاب من اشعة شمس ولايتهم الكلية الالهية كما ان وجوداتهم وكمالاتهم من رفاق وجوداتهم وافياء كمالاتهم لانهم (ع) بهم فتح الله وبهم يختم وانهم السبيل الاعظم والصراف الاقوم كما اشرنا اليه سابقاً وذكر في المصنف المذكور ان علة كونهم اثني عشر من جهة كون هذا العدد عدداً و اوصياء الاقطاب السبعة او ان الاسلام مبني على اصل الشهادتين وكل واحد احدى احده منها مركبة من اثني عشر او بعدد نقباء بنى اسرائيل او الاسباط الهداة او بانقسام الساعات التي يدور عليها مصالح العالم او ان الولاية تهدي القلوب الى سلوك الحق كما تهدي الشمس والقمر ابصار الخلائق ومجالى النور الظاهري اثنا عشر فيجب ان يكون مجالى النور الحقيقي كذلك بطريق التطابق، ولذا ورد ان حامل الارض الحوت كما ان آخر البروج الحوت وان الحوت مقر دار الفرور ومنه يعرف سر الرجعة اذ بهم سكنت السواكن واستقرت السموات والارضون وفي المقام اكتفى بالوجه الثاني والاخير لانهما امتن الوجوه وادقها و اشار اليهما بقوله مناطق البروج النخ، وبقوله بها الحق وزن النخ، و الاول اشارة الى الاخير والثاني الى الثاني فان من معاني وزن الحق بهم ومن وجوه كونهم سطور لاله الا الله وشروطه كما ورد في الزيارة الماثورة فافهم وتبصر

(ص ٤)

قوله بها الحق وزن النخ

فيه اشارة الى كونهم نفس الحقيقة المحمدية وكونهم (ع) من نور واحد وذلك

لانه كان فى كلامه السابق ايماء الى حصر الناطق بالصواب وفيصل الخطاب الذى هو عبارة اخرى عن وزن الحق به (ص) فيه عليه وعلى آله الصلوة والسلام وهيئنا جملهم - ميزاناً للحق ايضاً اشارة الى ما ذكرناه ومعنى كونهم ميزاناً للحق ما فصلناه سابقاً .

قوله (قده) و بعد النخ (ص ٢)

اقول السالك الى الله تعالى و المسافر الى ملكوته الاسنى اذا قطع الحجب الظلمانية والنورانية ورفع الاستار الامكانية وانجذب سره الوجودى بهجذبة توازى عمل الثقيلين الى حضرة الاحدية ووصل الى مقام الفناء المحو والطمس والمحق وانغمر فى بحر الوجوب وانغمس فى اشعة شمس حقيقة وجود الحق فاما ان يبقى فى مقام الفناء المحو ولا يرجع من الوحدة الى الكثرة ومن الحق الى الخلق ويصدر منه الشطحيات ولا يلتفت الى غير بارء الموجودات او تشمله العناية الازلية والرحمة الالهية فيحصل له الصحو بعد المحو ويرجع من الوحدة الى الكثرة ومن الحق الى الخلق ويصير من الاولياء المقربين وينال بمقام البقاء بعد الفناء والتمكين بعد التلوين ولما كان التسمية والتحميد والتصلية للسالك النظرى بمنزلة السفر الاول من الاسفار الاربعة للسالك العملى الذى ينتهى بهم الى الفناء فى الله تعالى والمحو فى وجوده ويكون الفراغ منها والاشتغال بذكر باقى الامور بمنزلة الاسفار الاخرى والرجوع من الحق الى الخلق وكان حصول هذا المقام بعد النيل بمقام المحو و الفناء فلذلك جرى ديدن المصنفين وعادة المؤلفين على ذكر كلمة اما بعد عقيب التسمية والتحميد اشعاراً برجوعهم من الحق الى الخلق ونيلهم بمقام البقاء بعد الفناء والصحو بعد المحو فانهم .

قوله (قده) الى موازين الهداة النخ (ص ٢)

المراد بها المنطق باعتبار اشتماله على الموازين الخمسة التى ذكرها فى مستأنف الكلام بقوله تالزم تعاند النخ او عليها وعلى الاستقرار والتمثيل ومباحث المعارف وبالجملة مطلق مباحث الموصلات التصورية و التصديقة اذ بها يتيسر للنفس الانسانية النيل بالكمالات الحقيقية والسعادات السرمدية الابدية والخروج من قوة العقل بالهوى الى فعلية العقل بالمستفاد وبها تتحد بالعقل الفعال وتصير مظهراً لذات الله المتعال .



(٧٣)

(ص ٤)

قوله (قدّه) الى موقنية الخ

يمكن ان يقرء الموقنية بكسر القاف وفتحها فعلى الاول تكون اشارة الى وصول النفس الى كمالها الممكن لها فى جانبى العلم والعمل و وصولها الى مقام علم اليقين وعينه وحقه لا يتيسر لها الا بالمنطق وان به يزال جميع انواع الريب و يقطع عروق الشكوك والشبهات عنها وعلى الثانى الى ان ما بالذات لاعطاء الجزم واليقين انما هو علم الميزان وانه اخر ما تنوخ عنده وواحد طالبي الايقان من جهة احتياج العلوم اليه وعدم احتياجه الى علم آخر لانقسامه الى ضرورى ونظرى مستفاد من الضرورى منه بطريق ضرورى .

(ص ٤)

قوله (قدّه) فيه اشارة الخ

قيل فى وجهه ان الاضافة ان كانت بمعنى من بصير المعنى الحكمة التى هى الميزان او ناشئة منه ومعلوم ان الشئ لا يشمر ما لا يشاكله ولا يجاسه اذ الكل يعمل على شاكلته ولو كانت بمعنى اللام او فى بصير المعنى الحكمة التى جعلت لان تكون ميزانا للمعلوم والافكار فاصلا بين الحق والباطل من الانظار او اتل علىكم ذلك القسم من الحكمة الذى هو الميزان وعلى التقادير فدلالته على ما افاده واضحة فنأمل .

(ص ٤)

قوله (قدّه) ان فسرناها الخ

كمال كل شئ ما به يخرج من القوه والنقص ويتم به فى ذاته وصفاته ويطرد عنه فقدان والقصور والامكان ولما كانت النفس الانسانية ليس لها حد محدود فى طور الوجود وكمالاته ولا مقام معين فى مقاماته و درجاته وهى ككتاب الله المبين السدى باحرفه يظهر المضمرو فيه انطوى العالم الاكبر ولها من طرازية عالم الخلاق والامر والملك والملكوت قدح معلى ومن مظهرية الاسماء والصفات ونموزجية عالم اللاهوت حظ اوفى وتلك المقامات والدرجات حاصلة لها فى هبده فطرتها وعند هبوطها من المحل الارتفاع الاعلى الى العالم الاسفل الادنى بالقوة والا مكان وهذه المظهرية و الطرازية مشوبة بالنقص والفقدان وكان من الواجب فى الحكمة الالهية ان لا يجعل القوى والامكانات هملا وان لا يترك الاستعدادات والقابليات سدى فاقتضت العناية الربانية الازلية اعطاء حقها وايقاء حفظها فجعلت لها قوتان: نظرية وعملية واعطيت لها

جناحان لجهتيها التجردية والتعلقية يطير ذلك الطائر القدسي و الورقاء الملكوتي  
 باحد هما من حضيض عالم الناسوت الى ذروة عالم اللاهوت و تاخذ العلوم الحقيقية  
 والمعارف الربانية من آباطها الروحانيين واشياخها الكروبيين ويطير بالآخر في فضاء  
 عالم الخلق وينظم نظام الملك والملكوت و يتخلق بالاخلاق الفاضلة الالهية ويتحلى  
 بالملكات الشريفة العادلة ويتشبه بالاله الحق علما وعملا و يصير خليفة الله تعالى في اقطان  
 عوالم الامكان ونشآت الحدثنان بحيث كاد يوشك ان تحل عبادتها بعد الله تبارك وتعالى  
 ويكون من رها فقد رأى الحق وتعلم من ابن وفي ابن والى ابن وما الحاصل في الين  
 وتعد لامسها (لنفسها حل) وتستمد لرهساها وتخرج من القوة والنقص الى الكمال في المراتب  
 الاربعة التي للمقل النظري ببلوغها الى اعلى مراتبها التي هو العقل بالمستفاد والاربعة التي  
 للمقل العملي بوصولها الى اكمل درجاتها التي هي المحو والطمس والمحق وهذا هو  
 المراد من قولهم خروجها في كمالها الخ .

وفي هذا التعبير اشارة الى ان خروجها من القوة و النقص بطريق الحركة  
 الجوهرية و انها جرمانية الحدوث روحانية البقاء والمراد من الامكان الامكان العام  
 المقيد بجانب العدم بمعنى نفي الامتناع فلا ينافي وجوب الانصاف بالنسبة الى بعض  
 الكمالات او بالنسبة الى بعض الاشخاص و وجه دخول المنطق في الحكمة على تقدير  
 تعريفها بما ذكر ان النفس في مرتبة العقل الهولاني متهيئة لادراك المعقولات الثانية  
 وغوارضها الذاتية ومستعدة لتحصيل المطالب المنطقية ويكون الخروج من قوة ادراكها  
 الى فعليته كمالا لها ايضاً لعدم قصر كمالها على ادراك المعقولات الاولى فيصير ادراكها  
 والخلا في الحكمة بناء على تفسيرها بما ذكر .

( ص ٤ )

قوله ( قد ه ) لان فسرناها الخ

في التعبير بالتفسير دون التعريف ايماء الى ان العلوم المقدسة الحقيقية لا يمكن  
 معرفة حقيقتها الا بنور يقذفه الله في قلب من يشاء سيما بناء على القول باتحاد المعقولات  
 مع جوهر ذات العاقل الذي لا يمكن معرفته بالعلم الحصولي ، اشارة الى ان التعريف  
 للمهية و بالمهية و العلوم سيما الحقيقية منها ليست من سنخ المهية ، او الى ان الحكمة

كانت معلومة مشهودة للنفس متحدة بها عند وجودها بالوجود القرآني الالهي في العوالم الالهية من حضرة العلم الربوبي ونشأة الاعيان الثابتة وعالم الجبروت والدهر الايمن الاعلى وانما ذهلت عنها وزال عنها العلم التركيبي بها عند هبوطها منها الى هذا العالم الاسفل الأدنى كما نطقت بذلك المأثورة المشهورة من ان الحكمة ضالة المؤمن فتكون هي اذن كامنة في جوهر ذاتها ومعلومة لها بالعالم المبسط بحيث لا يحتاج في بيانها الا الى الشرح والتفسير والتعريف والتقرير فافهم .

قوله (فده) بالعالم الخ (ص ٢)

المراد منه ماهو الاعم من العلم الحصولي والحضوري و من قسمي الحصولي اتي مطلق العلم والادراك سواء كان بحصول مثال المدرك وصورته عند المدرك مع الحكم او بدونه او بحضور نفس ذاتها وهويته عنده لابهمني كفاية حصول احد قسمي الحصولي في تحقق الحكمة مطلقا حتى يرد بلزوم دخول مجرد تصور احوال الاعيان من دون التصديق بشيوتها في الحكمة بل بمعنى عدم الحصر في واحد من الاقسام ولزوم ايفاء حق العلم باحوال الحقائق حسبما يقتضيه كل واحد منها من اقسام العلم على ما تفسى به طاقة اوساط البشر وقيل المراد به التصديق الجازم الثابت وقيل الملكة البسيطة الخلاقة للتفاصيل الحاصلة من ممارسة المسائل والمراد من الاحوال العوارض الذاتية او مطلق الحقائق التابعة لتحقيق الموضوع او اللاحقة بها ولو بواسطة مستندة اليها فيشمل معرفة ماهيات الاشياء و ذراتها واجناسها وفصولها وخواصها ولوازمها وآثارها لكون جميع ذلك من احوال اعيان الموجودات كما قيل :

من و تو عارض ذات وجوديم مشبكم اي مشكوة وجوديم

والمراد من اعيان الموجودات ذواتها وحقايقها الموجودة في الخارج اي بوجود يترتب به عليها آثارها ولو قيل ان المراد بها الموجودات النفس الامرية اي المتحققة في حد ذاتها لا بصرف التقدير و محض الفرض والتصوير حتى يخرج العلم باحوال الفرضيات المحضة والتقديرية الصرفة التي هي الفلز ظهر تحتمها عدم عن الحكمة ؛ يدخل فيها المنطق من دون حاجة الى التوجيه المذكور في الكتاب لكون موضوعه

من الموجودات العينية بهذا المعنى ولكن ما فادوه في تفسير الاعيان لا يلام ذلك المعنى والمراد من نفس الامر حد ذات الشئى فى قبال فرض الفارض واعتبار المعبر فالمراد بالامر؛ الشئى نفسه من باب وضع الظاهر موضع المضمرة او عالم العلم الربوبى المحيط بكل شئى او العقل الفعال او مطلق عالم الامر او مع عالم المنشآت او قلب الانسان الكامل وعقله الجمعى الاحدى او تخوم الضرورة او البرهان او سجل الوجود ودفتر الكون و الشهود والتجلى الاعلى النفس المسمى بالفيض المقدس و كل من هذه الاحتمالات منسوب الى قائل ذكره تطويل بلاطال، وتحقيق المقام فى مستأنف الكلام. وذكر هذا القيد لاجراخ الجهل المركب والمراد من طاقة البشرية طاقة اوساطه واللام فى الاحوال والاعيان على ما قيل للاستفراق بمعنى حصول الملكة التى يقتدر بها على ادراك الكل لاجراخ العلم ببعض حالات الجميع او جميع حالات البعض او بعض حالاته فتدبر .

(ص ٢)

قوله (قده) لان موضوع المنطق الخ

هذا مذهب اكثر المحققين من المنطقيين و ذهب جماعة منهم الى ان موضوعه المعلومات التصورية والتصديقية من حيث اتصالها الى المجهولات التصورية والتصديقية لتلاصير البحث عن وجود الكلى الطبيعى او عدمه وعن كون النوع مهيبة محصلة والجنس ماهية مبهمه ونحو ذلك مما ليس بحثاً عن حالات المعقولات الثانية استطرادياً وكذلك لا يخرج البحث عن نفس تلك المعقولات مثل البحث عن مثل الكلية والجزئية ونحوهما عن المنطق ولم يلتفت المصنف الى هذا القول نظراً الى ان الحرى بالبحث عن وجود الكلى الطبيعى ونحوه انما هو علم ما قبل الطبيعة والفلسفة الاولى المتكفل للبحث عن وجود الاشياء وانحاء وجودها لاعلم المنطق من جهة انه لا يترتب عليه ثمرة ميزانية ترتباً قريباً فلا غائلة فى جعل ذلك البحث وماضاهه خارجاً عن المنطق ومذكوراً فيه على سبيل الاستطراد وكذا البحث عن نفس المعقولات الثانية فى المنطق ليس من حيث التصديق بل من حيث التصور و هو خارج عن مسأله جزماً مسح ان الاتصال السى المجهولات الذى جعل حيثية تقييدية لما هو الموضوع عندهم لا يترتب عليه الابد

عروض المعقولات الثانية له ومن حيث عروضها له فيكون هي الموصول بالحقيقة لا المعلومات التصورية والتصديقية والمراد بالمعقول الثاني في المقام ما يكون عرضه لمعروضه واتصافه به كلاهما في العقل ويعبر عنه بالمعقول الثاني المنطقي ويعنى بالثاني ما ليس في الدرجة الاولى من التعقل فيشمل ما يكون في الدرجة الثانية وما بعد ها وقد يطلق على ما يكون عرضه في العقل سواء كان اتصافه فيه ايضا اوفى العين وهو اعم من الاول ويعبر عنه بالمعقول الثاني الفلسفي ثم انه قد يظن ان موضوع المنطق لوجعل المعلوم التصوري والتصديقي من حيث الايصال الى المجهولات لا يحتاج في ادخال المنطق في الحكمة على التفسير الثاني الى توجيه المصنف وقضعف ذلك الحسبان بان من قال بكون الموضوع المعلوم التصوري والتصديقي لم يجعلهما من حيث نفس ذاتهما موضوعا للمنطق بل من حيث كونهما معلومين وموصلين الى المجهول وهما بما هما كذلك ليسا من الاعيان الخارجية فتأمل

(ص ٢)

قوله (قده) لان المراد الخ

قيل ان لفظة العين قد تطلق في عرفهم على ما يرادف الذات والحقيقة التي تساق الوجود وقد تطلق على ما يرادف الخارج واردة كلالا للمعنيين صحيح في قولهم هذا اى اعيان الموجودات فتدبر

(ص ٢)

قوله (قده) خارجية من وجه الخ

قيل اى من جهة وجودها في النفس التي هي خارجية والمراد من كونها خارجية انها موجودة بوجود يترتب به عليها آثارها لان الاثر المطلوب من كل شى بحسبه وهي مما يترتب عليها الاثار المطلوبة منها عند كونها في النفس او موجودة في الخارج ويكون من مراتبه من جهة كونها موجودة في النفس التي هي موجودة في الخارج فان قلت يلزم مما ذكر حصر الموجود في الخارجى وهو مخالف لما صرح حوايه قلت انما يلزم ذلك لو كان الموجود في النفس خارجياً بجمع الجهات والاعتبارات لابعضها مع ان من الموجودات الذهنية المختلفة والكواذب وهي ليست بخارجية ولو بهذا المعنى لانها ليست من هيات النفس بما هي خارجية ولذلك قيل انها الفاظ ظهر تحتها عدم وبعبارة اخرى ليست هي في

حق النفس بل انما هي في مرتبة من مراتبها (١) فتأمل

(ص ٤)

قوله (قده) لانها هيئات النفس الخ

قيل ليس المراد من الهيئة ما يرادف العرض المقابل للمجوهر بل المراد منها مطلق الصفة والشأن حتى يصح ذلك على القول باتحاد العاقل والمعقول انتهى فأمثل

(ص ٤)

قوله (قده) وهيئة الامر الخارجى الخ

قيل عليه ان مختار المصنف في مسألة التعقل ما ذهب اليه فرفوربوس صاحب ايساغوجى من اتحاد العاقل بالمعقول وبناء عليه هذا القول تكون تلك الامور التي هي من معقولات النفس التي هي خارجية ايضاً خارجية بالضرورة من جهة اتحادهما معيلاً من حيث كونها هيئاتها فعدوله عن طريق الاتحاد مع خفة مؤنته وقلتها وكونه في غاية السداد الى ذلك الطريق مع كثرة مؤنته وكونه غير مقبول الامع النكرة والعناد ليس على وفق ما هو عليه من المسلك والاعتقاد وخارج عن ميزان الاستقامة والرشاد . و لو كان مختاره في باب التعقل انه بمشاهدة ارباب الانواع كما ذهب اليه جماعة من الحكماء كان طريق اثبات خارجية تلك الامور ايضاً غير ما ذكره في الكتاب بل كان الدليل على وجود تلك الارباب بعينه دليلاً على خارجيتها واجيب عنه اما اولاً فبانه يمكن ان يكون مراد القائل بالاتحاد او ان التعقل بمشاهدة العقول العرضية اتحاد الماهيات والحقايق المتصلة مع وجود النفس و اندكاكها فيه او بالنحو الذي ذكر في مقامه لا الاضافيات المحضة والمعقولات الثائية المنطقية التي هي من الاعتباريات الصرفة التي ليس لها في الخارج ما بازاء ولا منشأ انتزاع و اما ثانياً بان مختار المصنف في باب التعقل ما ذهب اليه صدر المتألمين (قده) من ان للنفس الانسانية في ادراك الكليات ومعرفة الحقايق والذوات اطواراً مختلفة ودرجات متفاوتة و انها في اوان بلوغها العقلي و اشدها المعنوي يكون ادراكها لها بمسافرتها من اقليم الماديات المكسونات الى عالم الامر و ديار المجردات المبدعات و مشاهدتها عن بعد لذوات نورية و عقول

(١) اي من مراتبها النازلة ومن فيضها المقدس مع حفظ مقام ذاتها عن دنس هذه الاوهام كما ان الموجودات الخارجية من فيض ذاته تعالى مع حفظ مقامه الشامخ عن الحدود وشوب الكثرات.

كلية عرضية هي ارباب انواع الكائنات و اصول الحقايق و الذوات و عند استوائها الحقيقية و بلوغها الى كمالها العقلي يكون ادراكها لها بصير ورتها عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني باتحاد ماهيات الاشياء و حقايق المدركات مع وجودها النوري التجردى اتحاد اللامتحصل و اللامتأصل مع المتحصل و المتأصل و فناء الفهم في الشيء والعكس في العاكس و عند وصولها الى اعلى درجات كمالها العقلي و ارفع مراتب اشدها الروحي و صيرورتها عقلاً بسيطاً اجمالياً هو كل الاشياء و تمامها تسيير حيزاً خلقاً للمصور التفصيلية النورية فعملية الطريقة لا تكون النفس التي هي اكمل الخليفة متحدة مع مدركاتها العقلية في جميع الحالات و تمام المراتب و المقامات حتى يستدل به على خارجية تلك الامور و الهيات على تقدير تعميم القول بالاتحاد بالنسبة الى جميع المدركات و ثالثاً بان اتحاد المدركات النفسية ليس مع تخوم ذات النفس في مقامها السر والخفي و الاخفى بل انما اتحادها مع نورها الفعلي و فيضها الاقدس و المقدس كما سيصرح به في مبحث الوجود الذهني و ذلك الفيض و الظهور و ان كان بوجه خارجياً الا انه وجود و ظهور للنفس و ليس وجوداً اصيلاً لمدركاتها حتى يترتب به عليها آثارها و يصير مناط خارجيتها مطلقاً و رابعاً بان مراده (قده) اثبات خارجية تلك الامور حتى على مذهب المنكرين للاتحاد و لذلك جعلها من هيات النفس و طواربها انتهى ما قيل . و تحقيق المقام و ما هو المقصود و الابرار في هذا الكلام يعرف من تحقيقنا في مبحث الوجود الذهني .

قوله (قده) خارجية الخ (ص ٤)

قيل عليه : ان هذا الاستدلال مبني على مسلمية كون النفس خارجية عند الكل مع ان لازم مذهب اصحاب فيثاغورس القائلين بمبدئية العدد للاشياء ؛ كون النفس من سنخ العدد الذي هو امر اعتباري و كذا القائلين بكونها نسبة بين العناصر و مبني ايضاً على مقدمة غير جلية و لا مثبتة لانه هو المطلوب في المقام لان حاصل الاستدلال ان المعقولات الثابتة المنطقية موجودة في النفس لكونها هياتها و النفس موجودة في الخارج و الموجود في الموجود في الشيء ، موجود فيه فهي اذن موجودة في الخارج و هذا بظاهرة

غير سديد . اما اولا فلان المراد من الخارجية ما يكون خارجا عن صقع النفس مطلقاً والا يلزم ان يكون الممتنع والمعدومات المحضة خارجية لانها ايضا من هيأت النفس واما ثانيا فلان المعقولات الثانية موجودة في النفس بوجود غير اصيل وهي موجودة في الخارج بوجود اصيل المعبر عنه بالوجود الخارجى فلا يشبهت من هذا القياس وجود تلك المعقولات في الخارج الذى هو المراد من كونها خارجية ولان هذا القياس لا يستمر فى كل ما يشاكله كما فى قولك الجالس فى السفينة موجودة فى الماء مثلا والوجود فى الموجود فى الشيء موجود فى ذلك الشيء مع ان الجالس ليس بكائن فى الماء مع ان هذا الدليل على فرض تماهيه معارض بالمثل وهو ان المعقولات الثانية المنطقية من عوارض المعقولات الاولى وهى بما هى معقولات اولى امور ذهنيه فيجب ان تكون هى ايضا ذهنية لا خارجية واجيب عن الاول بان كون النفس خارجية ضرورة غير قابلة للمنع وقول فيثاغورس ومن ذهب الى النفس نسبة تأليفية مأول وهو ايضا مصرح بوجود النفس فى الخارج مع عدم منافاة مذهبه على تقدير عدم مأوليته لصحة الاستدلال نظراً الى قيام البراهين القطعية بل الضرورة والمطرة الانسانية على بطلانه وان الممتنع والمعدومات المحضة انما تكون كذلك بالحمل الاول لا بالحمل الشايع الصناعى وانما بهذا الحمل من مخلوقات النفس ومنشأته باذن الله وحواله وقوته وعن الثانى والثالث بان المطلوب اثبات خارجية تلك الامور من جهة كونها هيأت الامر الخارجى لان من جهة كونها موجودة فى الامر الخارجى فلا يتوقف على المقدمة المذكورة حتى يرد ما ذكر مع ان تلك الامور من حيث كونها من هيأت النفس موجودة بالوجود الخارجى اذ يترتب عليها آثار كونها هيئة لها وخارجية كل شىء بحسبه وان كون الشىء الخارجى بحيث ينتزع منه الكلية عند وجودها فى النفس ونحوها وجود لها فى الخارج وان كانت بوجه آخر من الموجودات الذهنية فيتم المطلوب ولو على تقدير تشبهت بنذيل تلك المقدمة وعن حديث المعارضة فبكونه واضح المختلفة والفساد لان المعقولات الثانية ليست من هيأت المعقولات الاولى بل التاميمع من هيأت النفس القائمة بها وكونها من عوارضها غير مضر بالمطلوب بعد ثبوت قيام الجميع بالنفس التى هى خارجية مع ان المقصود اثبات خارجية تلك المعقولات من بعض الجهات فلا



(٨١)

يضر به عدم خارجيتها بجهة اخرى على فرض تسليمه ومع انه يكفى في رفع الاستبعاد عن كون المنطق من الحكمة ما افاده ولوسلم عدم وفائه باثبات خارجية موضوعه الا بالعرض انتهى فتأمل

قوله ( قد هـ ) و كيف لا يكون من الحكمة الخ (ص ٢)

قيل ما افاده في هذا الوجه مياين مع الوجه الاول لان مقتضى الاول كون المنطق من الحكمة بالذات من جهة كون موضوعه من الاعيان الخارجية ومقتضى هذا الوجه كونه منها من جهة كونه آلة لها وفانياً فيها وبعبارة اخرى مقتضى الاول كونه منها بالاستقلال ومن جهة كونه ما فيه ينظر، ومقتضى الثاني كونه منها بالتبع ومن جهة كونه ما به ينظر وبين الامرين بون بعيد. مع ان كونه آلة لها يقتضى عدم اندراجها فيها لان الآلة خارجة عن ذى الآلة واجيب عنه بانه لا منافاة بين الامرين لجواز ان يكون مسائل المنطق مندرجة فسي مسائل الحكمة من جهة اندراج موضوعه في موضوعها ومع ذلك تكون مسائله آلة لسائر مسائل الحكمة وبالجملة يكون ذا الرياستين رياسة الاستقبال ورياسة الالية وصالحان يكون ما به ينظر وما فيه ينظر ايضاً من جهتين وهو بكلما النظرين من الحكمة. مع ان المقصود تكثير الوجوه حتى لوام يسام بعضها يثبت المطلوب من وجه آخر وما افاده المصنف في المقام مأخوذ عن تحقيقات صدر المتالين مع ادنى تغيير وما افاده مبنى على اصالة الوجود وسراية نوره في كل شيء، حتى الاضافات والاعتبارات بل وحتى في نقيضه ومقابلته وان وجود كل شيء بحسبه وسيجىء تحقيق هذا المبحث في مستأنف الكلام

قوله ( قد هـ ) وانتماع غيرها به الخ (ص ٢)

قيل هذا جواب لسؤال مقدرة تديره انه لو كانت الالية مقتضية لاندراج المنطق في الحكمة لاقتضى ذلك اندراجها في علوم شتى لكونه آلة لجميع العلوم النظرية غير المتسقة ولا المنتظمة مع انه اذا لم تكن آليته مختصة بالحكمة يكون الحكم باندراجها فيها دون غيرها ترجيحاً من غير مرجح فاجاب عنه بان وضع المنطق انما هو لان يكون آلة للحكمة لا غيرها من العلوم النظرية فيكون انتفاع غيرها به غاية بالعرض بالذات

فلا يكون اذن آلة لها حقيقة انتهى

(ص ٢)

قوله (قده) من منطق الخ

بيان لحكمة الميزان وانما سميت بالمنطق لانها تقوى النطق الظاهري وتسلك بالداخلى مسلك السداد وبمبده ذلك الفعل ومظهر ذلك القبول وهى النفس الناطقه سبيل الرشاد ويتم به جهاته ويحصل كما لا يخفى وفي هذا التعبير اشارة الى ان المنطق هو الماء الذى به حياة جميع العلوم النظرية وبه تحيى ارض قابليات النفوس من ظلمة الجهل والقوة بعد موتها من جهة هبوطها من عالم النور والحيات الى دار الغرور والعمات وردها منه الى اسفل السافلين ومكمن القوة والامكان باخراجها من القوة والظلمة الى العملية والنورية وارتقاها الى اعلى عليين والمراد من عيونها ما باحثه الاربعة التى كل واحد منها يظهر عين من الانهار الاربعة التى فى الجنة اى جنة عالم العقل المشار اليها فى الكتاب الكريم اى بمباحث التصورات ومبادئها ومبحث الاقيسة ومبحث الصناعات الخمس ، واما المراد بها ابوابه التسعة من جهة ان كل واحد منها عين تنشعب عن ابحر العقول الطولية والعرضية او عن النفوس التسعة الفلكية وفى التعبير بالخرارة اشارة الى كثرة انتفاع العلوم بموائمه وقيل الى ان محلها التى هى النفس الناطقه متحولة ذاتاً ومتحركة جوهرأ فى كل لحظة و ان معقولاتها كثيرة الجريان من جهة اتحادها معها قوله واردها اى الوارد فى تلك العيون الميزانية وهو العالم بقواعدها المراعى لها وقيل هذا اقتباس من قوله تعالى ولما ورد ماء مدين (الاية) وفى التعبير بالورود اشارة الى ان مطالبه من ماء مدين عالم الامر او حضرة الاعيان الثابتة وان واردها يكون كليم الله وجايسه ويكون ايضا كموسى بن عمران ع ذا يد بيضاء وذا عصى التسيار التى هى حية بحياة الله ، وتسمى بنوره فى عالم الجبروت واللاهوت وتلقف ما تافكه العقول الوهمية الغير المنورة بنور المنطق من الاراء الباطلة والاهواء الردية الخبيثة العاطلة وان نيل مطالبه لا يمكن الا بالورود والشهود لا بالاعتراف والاختطاف

(ص ٣)

قوله (قده) واردها قريحة الخ

القريحة فى اللغة اول ما يستنبط من البئر ويطلق فى الانسان على الغريزة التى

يستنبط منها العلوم والمعارف على ما نقل في بعض كتب اللغة ، وورد على المصنف بان في عبارته في المقام من الاختلال وسوء التعبير مالا يخفى على الاصغر فضلا عن الاعظم والاكابر. وذلك لان مراده ان الوارد في عيون المنطق يكون ذا قريحة طيارة هي اعلى مراتب القرائح المذكورة ولا يكون ذا قريحة سيارة هي اوسطها فضلا عن ان يكون ذا قريحة قطانة هي ادناها والعبارة المفهومة لهذا المقصود حقها ان تكون هكذا : « واردة قريحة طيارة لا سيارة فضلا عن ان تكون قطانه » ، وعبارة الكتاب مع انها لاتفهم ذلك المقصود توهم ان القطان اعلى مرتبة من السيارة مع كونها ادنى مرتبة منها لكونها من القطان بالمكان اى الإقامة به كنى بها عن القريحة الخامدة الجامة وعلى فرض كونها اعلى مرتبة منها كان حق العبارة هكذا :

« واردة قريحة طيارة لا قطانة فضلا عن ان تكون سيارة » لا ما ذكره في الكتاب فعبارة الكتاب خارجة عن طريق الصواب على كل تقدير

ويمكن ان يجاب عن هذا اليراد بوجوده، منهما ان العبارة يحتمل انها كانت في الاصل ما اشير اليها اولا فحرفت بتصحيح النساخ الى ما في الكتاب ومنها ان مقصود المصنف ليس ما فهمه المعترض حتى يكون حق العبارة ما ذكره بل المقصود ان الوارد في عيون المنطق لعلو شأنه لا يمكن ان يكون قريحة قطانة اصلا بل يكون واجداً لاعلى مراتب القرائح؛ هي الطيارة فضلا عن ان يكون واجداً لاوسطها وهي السيارة بمعنى انه اذا كان علوقدر وارد المنطق بحيث يبلغ الى مرتبة من شأنها وجدان اعلى مراتب القرائح فبلوغه الى مرتبة من شأنها وجدان اوسط المراتب بطريق اولى، وهذا بخلاف الوارد في سائر العلوم فان الوارد فيها قد يكون ذا قريحة قطانة واذا بلغ قدرها الى كماله يكون الوارد فيها ذا قريحة سيارة فقط في الاغلب فلا يكون وجدانه لاوسط مراتب القرائح محققا الا اذا احرز انه بلغ الى كمال قدره وهذا كما يقل لمن يظن ان شان زيدان يكون رئيس قرية مثلا ويشك في لباقتة لرياسة البلد، ان زيدا لا يليق بشانه رياسة القرية بل من شأنه ان يكون سلطاناً فضلا عن رياسة البلد، او المعنى ان الوارد في عيون المنطق لا يكون ذا قريحة قطانه بل هو ذو قريحة طيارة فضلا عن ان يكون ذا قريحة سيارة فان وجدانه له بطريق اولى ومنها ان مراتب القرائح ازيد مما ذكر في الكتاب

بل لها مراتب اخرى بعضها فوق الطيارة وبعضها دونها فمن الاولى ما تسمى بالحداسه وهى التى تدرك المطالب كلها بالحدس الصائب من دون حركة فكرية ومنها الطرافة وهى التى تدركها فى طرفة العين ومنها البراقة (١) وهى التى كالبرق اللامع فى ادراكها ومن الثانية السباحة وهى التى تسبح فى بحار العلوم كسباحة الحيتان فى الشطوط والانهار وبعض هذه المراتب مختصة بالانبياء والاولياء والباقي قد توجد فى سائر افراد الناس ومراد المصنف ان وارد المنطق قريحة عالية الشأن طيارة وما فوقها ولا يكون سباحة التى هى دون الطيارة فضلا عن السيارة التى هى دون السباحة وتقدير الكلام ان وارد عيون المنطق قريحة عالية الشأن لان تكون الاطيارة فما فوقها ولا يكون سباحة فضلا عن ان يكون سيارة واذ كان هكذا فلا يكون قطوانة قطعاً وجزماً ومنها ان فضلا بمعنى تفضيلاً ولا قطوانة معدولة مثل لاججر وهى خبر مبتداه محذوف والجملة صفة للسيارة اى وارد المنطق قريحة طيارة تفضيلاً له من ان يكون قريحة سيارة هى لاقطوانة ومنها انه (قده) لم يجعل القطوانة من مراتب القرائح لغاية حقارتها وكونها غاية تسفلها فى قوس نزولها وادعى ان عدم لياقة القريحة القطوانة بشأن وارد المنطق بل وارد سائر العلوم من المسلمات وجعل مزيته على سائر العلوم وجدان الوارد فيه للقريحة الطيارة مزيداً على وجدانه للسيارة من جهة وجدان العالى للمسائل دون العكس بخلاف سائر العلوم لتكون واردها واجداً للسيارة فقط فيكون عليها فضلا فى كلامه بمعنى مزيداً وقيل وجوه اخرى لفائدة فى ذكرها بعد وضوح المراد (٢)

(١) ومنها الملهمة وهى التى تلهم من ملهم الكل وانما الم بدكره لرعاية وفاق الاوزان  
 (٢) مثل ما قل الحاج ميرزا حسين السبزواري (الذى من اعظم تلامذة المصنف قدس سره) عند ما استشكل عليه شيخنا المصنف.. وذلك ان استاذنا الاعظم - زيد افاداته حينما سافر الى الارض الاقدس - وهو فى حدائة السن - لاقى السيد المذدور المبرور ، بالاكرام ببلدة سبروار وجرى بينهما ماجرى ، حتى زيد لحوار بينهما كل يوم اعجاباً له بل كل ساعة وآن اكراماً منه عليه ، الى ان دار البحث على هذا الاشكال فاقر السيد الجليل به واقبله ورد الكتاب واخطاه قائلاً بان المصنف عند ما نظم منظومته فى المنطق ام يشرحه بل لم يقصده ولكن علق عليه ابنة الفاضل شرحاً مفصلاً حتى اتى كتاباً ضخماً ، واما من اكثر الكتب المعتبرة المنطقية . فلما عرض على ابيه مانسج ، لم يقع منه مورد القبول لكثرة ما فيه من الفضول بالنسبة لى ما رام المصنف من الاختصار والاضراب عن الاكثار فامر به بتلخيصه بل وقد لخص بعضها بنفسه ؛ فيحتمل قوياً ان يكون مثل هذه الفلئات من قلم ابنة او من تلخيصه لامن المصنف نفسه او من تصحيحه وانما اضرب استاذنا العزيز عنه لما من دأبه ان لا يتكلم فى الكتاب الا بالتحقيقات العرفانية والحكمية . ولكن نقلناه منه سلمه الله وحفظه من الافات لكثرة ما فيه من الفائدة التاريخية على من له دربة فيه . انتهى .

وكون اصل الايراد مناقشة في العبارة لا يليق باهل التحصيل والدراية و لذلك طويينا  
كشحا عن التعرض بذلك وجوه الصحة والسقم في الايراد والجواب والله اعلم بالصواب.

قوله (قدمه) راء لنور الخ (ص ٣)

فيه اشارة الى ان علم المنطق علم يقيني لا تقليدي فيه اصلا ولا احتياج في تعلمه الى علم آخر  
مطلقا ولا يشوبه ظلمة الجهل والخفاء ابدأ فان النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره و  
المنطق ظاهر بذاته من جهة عدم احتياجه الى علم آخر ومظهر لغيره من جهة احتياج  
غيره اليه فهو في العلوم آية نور الله السارى في الدرارى والذراى الذى لا يحتاج فى  
ظهوره الى شى وبه يطرد ظلمة العدم عن كل شى ولذلك وصف النور بالحقيقى فى قبال  
العرضى او المجازى اشارة الى انه من اشراقات نور الانوار جلت عظمته الذى هو نور  
السموات والارض وهو حقيقة النور وتمامه على قلوب المستمدين البالغين الى حد  
العقل بالفعل والعقل بالمستفاد المتحددين مع العقل الفعال وانه من العلوم الحقيقية التى  
هى نور يقذفه الله فى قلب من يشاء لا من العلوم الرسمية التى هى قيل وقال كما قيل :

علم رسمى سر بسر قيل است وقال نى از او كيفيتى حاصل نه حال  
قوله (قدمه) فى الطريق الخ (ص ٣)

اي طريق السفر الى الله وملكوته الاسنى من الاسفار الاربعة التى للسالك  
العملى والنظرى وفيه ايماء الى ان المنطق الحقيقى مطلوب لجميع المسافرين الى  
الله تعالى والسائرين الى ملكوته الاسنى الا ان بعضهم لا يحتاج الى تعلمه بل هو حاصل  
له بالفطرة او بالهام الله تعالى و اعطاه

قوله (قدمه) كاف الخ (ص ٣)

اشارة الى انه آخر ما تناخ عنده الرواحل وتسم به الوسائل وانه  
يراعى جانب الموائد والصور (١) جميعا وتعم مراعاته الذهن عن الخطاء فى الفكر فى  
كل واحدة منهما

(١) خلافا لما ذهب اليه محمد امين الاسترآبادى ونقله عنه الشيخ الانصارى (ق. دم)  
> من ان غاية ما يتكفل له المنطق الصور دون المواد > فده سلمه الله بانه آخر ما تناخ عنده الرواحل  
الرخ لمكان ان الصناعات الخمس متكفلة لبيان المواد وتبجها كما قرره المناطقة باستماعة العطرة  
السليمة وتعموم الضرورة والهداية بحيث لا يبقى فيه ادنى مجال للاشكال لدوى العقول فضلا عن الفحول

(ص ٤)

قوله (قده) لم يتكأده الخ

اشارة الى ان النفس الانسانية تخرج بالحكمة الميزانية من القوة المحضه الى  
الفعالية الصرفة وتباغ الى التجرد التام بحيث لا تنكل بكثرة الافكار وتراكم الانظار كما  
هوشان المجردين عن غشاوات المادة وظلمات الطبيعة

(ص ٣)

قوله (قده) صعود قاف الخ

فيه اشارة الى ان النفس جرمانية الحدوث روحانية البقاء وان حركة وارد  
عيون المنطق الى الله تعالى وعالم امره وحضرة اسمائه وصفاته تحولية طولية اي بنحو  
الحركة الجوهرية واتحاد العالم بالمعلوم والعامل بالمعقول وانها تكون بانتمام قوسى  
الصعود و النزول ونيل واردها بما هو غاية المأمول من الوصول الى نهاية مراتب الكمال  
ودرجات الاستكمال وهى الفناء فى ذات الله المتعال ومظهرية صفات الجلال والجمال  
وخروجه عن اقليم الامكان وصيرورته من حملة عرش الرحمن ومحيطاً بجميع الملوم  
وتمام الصناعات كاحاطة قاف العقل الكلى والقلم الاعلى بسذوات الممكنات وحقايق  
الموجودات بالنسبة الى اكثر افراد النفوس الانسية وان كان سير الكمل والمجذوبين  
ينحو آخر فصل فى مقامه و مقاره .

(ص ٣)

قوله (قده) اى قاف القلب الخ

اعلم ان الروح الاعظم الذى هى الحقيقة الانسانية على ما افاده بعض حملة عرش  
العرفان كما ان له فى العالم الكبير مظاهر واسماء من العقل الادول والقلم الاعلى والنفس  
الكلية والملوح المحفوظ والنور وغير ذلك، كذلك له فى العالم الصغير الانسانى الذى هو  
فى الحقيقة العالم الاكبر والنفس الرحمانى مظاهر واسماء والقلب وصفات وهى  
السرو الخفى والروح والقلب والكلمة والروع والفؤاد والصدر والعقل والنفس لقوله تعالى  
فانه يعلم السرو اخفى. وقل الروح من امر ربي. ان فى ذلك لذكرى لمن كان  
له قلب. وكلمة من الله وما كذب الفؤاد ما رأى. والى شرح ك صدرك . ونفس  
وما سوىها. وما فى الحديث الصحيح ان روح القدس نثت فى روعى . وان نفساً ان  
تموت حتى يستكمل رزقها... فيطلق عليه السر باعتبار ان ادراك نوره مختص بالراسخين

فى العلم بالله تعالى والخفى لخبفاء حقيقته على العارفين وغيرهم والروح باعتبار ربوبيته للبدن وكونه مصدر الحيوة الحسية ومنبع جميع القوى النفسانية و القلب من جهة قلبه بين الوجه الذى يلى الحق فيستفيض منه الانوار وبين الوجه الذى يلى النفس الحيوانية فيفيض عليها ما استفاضه من مبدعه على حسب قابليته اولتقلبه بين الاسماء اللطيفة والقهرية والتشبيمية والتنزيهية والجلالية والجمالية اولتقلبه بين ادراك الجزميات والكليات وكونه بين اصبعين من اصابع الرحمن، والكلمة باعتبار ظهوره فى النفس الرحمانى كظهور الكلمة فى النفس الانسانى، والفؤاد باعتبار تأثره من موجد، والصدر من جهة الوجه الذى يلى البدن لكونه مصدر انواره والروح باعتبار خوفه وفزعه من قهر المبدع القهار والعقل لتعلقه ذاته وذات موجد و تقيده بتعين خاص والنفس من جهة تعلقه بالبدن وتديبه اياه وهذه العبارات والاستعارات كلها اشارات الى حقيقة واحدة واسامى والقباب لهوية فاردة تطلق عليها لاختلاف الجهات والاعتبارات و لكونها ذات مراتب و درجات او لاختلاف المشارب والاصطلاحات فى التعبير عمالها من الاطوار والمقامات كما ان ما يسمى باصطلاح ارباب الحكمة بالعقل المجرد يسمى باصطلاح اهل المعرفة بالروح وما يسمى بالنفس الناطقة المجردة يسمى عندهم بالقلب اذا كانت الصور الكلية مفصلة فيها مشهودة لها ويطلقون اسم النفس على النفس المنطبعة الحيوانية كما صرح بذلك المصنف (قده) فى بعض تصانيفه قال القلب والروح والنفس الناطقة واحدة عند الحكماء وفى اصطلاحات العرفاء الروح هى اللطيفة الانسانية المجردة وعند الاطباء الروح هو البخار اللطيف المتولد فى القلب الصنوبرى القابل لقوة الحيات والحس والحركة و يسمى هذا البخار فى اصطلاح العرفاء بالنفس والمتوسط بينهما المدرك للكليات والجزميات بالقلب فالقلب عند العرفاء جوهر نورانى يتوسط بين الروح بالمعنى الاول وبين النفس.. والروح باطنه والنفس مركبه و ظاهره المتوسط بينه وبين الجسم وقد مثل فى القرآن الحكيم القلب بالزجاجة و بالكوكب الدرى والروح بالمصباح والنفس بالشجرة الزيتون الموصوفة بكونها مباركة لاشرقية ولا غربية لازدياد رتبة الانسان وبركته بها ولكونها ليست من شرق عالم الارواح المجردة ولا من غرب الاجسام

الكثيفة والبدن بالمشكوة انتهى .

فظهر من هذا ان ما يطلق عليه الحكيم النفس الناطقة يطلق عليه العارف القلب بالاعتبار المذكور ولكن يستفاد من كلمات اهل العرفان اطلاقه على معانى اخرى كما قال بعض العارفين: لما كان اللحم الصنوبرى انما سمي بالقلب لمكان تقلبه بين الاعضاء من جهة كونه منبع حياتها ومركز جهاتها وجامع شتاتها وفعلياتها ومبده آثارها وانوارها وكانت الالفاظ موضوعة للمعاني العامة عندهم سمي كل ما كان كذلك بالنسبة الى امر او امور قلباً له اولها ولهذا سميت النفس الناطقة المجردة واللطيفة الثالثة من اللطائف السبع والعقل الكلى والنفس الكلية والانسان الكامل والحضرة الالهية والمرتبة البرزخية الحاصلة في كل واحدة من المراتب والمقامات والمواطن والحضرات الواقعة في حاق الوسطية الكبرى ومركز كمال كل مولود من المواليد الثلاثة بل كل موجود من الموجودات العلوية والسفلية؛ بالقلب لاتصافها بما ذكرناه بالنسبة الى بعض الاشياء او جميعها انتهى .

فعلم مما افاده ان للقلب في عرفهم معانى عديدة واطلاقات كثيرة وحمل كلام المصنف على اكثر هذه المعانى سيما الخمسة المذكورة اولاً في كلام هذا القائل وان كان ممكناً الا ان الانسب بالمقام مع ملاحظة ما ذكر بعد هذا الكلام ارادة احد المعتبرين الاولين او مرتبة البرزخية الكبرى التي للانسان الكامل المكمل كما لا يخفى، والمراد من الصعود الى القاف بالمعنى المذكور خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وبلوغها الى مقام الاطمينان والتجرد التام بالحركة التحولية الذاتية والسير الى الله وولوجها ملكوت السموات والارض بالتولد مرتين ليصير مجلى الشرفين ومرآت الحضرتين وليكون من الموقنين بالله وكتبه ورسله بعلم اليقين او عينه وحقه وخليفة له (تعالى) في سموات عالم الارواح وارضى عالم الاشباح .

(ص ٣)

قوله (قده) الذى هو عرش الرحمن الخ

العرش فى اللغة سرير الملك وله فى اصطلاح اهل الله وغيرهم اطلاق كثيرة : من العلم الالهى والقلب بالمعنى الذى اشير اليه والفيض الاقدس والغيب من المقدس



والممكن الاقرب الاشرف وجملة عالم العقول والنفس الكلية و الفلك الاقصى وعالم  
المثال والقدرة التامة الوجودية والمشية النافذة الالهية وحضرتى الاحدية والواحدية  
والانسان الكامل واطلاقه عليها المعانى يكون على سبيل الحقيقة بناء على الاصل  
الذى اشرنا اليه سابقاً وانما اضاف العرش الى الرحمن وسمى القلب بعرش الرحمن  
لكونه مستوى الرحمة الرحمانية الوجودية ومجلى التجليات الذاتية والصفاتية فى عالم  
الباطن كمستوائية العرش الجسمانى للرحمة العامة الوجودية فى عالم الظاهر بحكم  
الرحمن على العرش اسوى وما ورد فى الاثر الصحيح ما وسعنى ارضى ولاسمائى  
ولكن وسعنى قلب عبدي المومن التقي النقى .

مثنوى :

من نكنجم هبج در بالا و پست  
من نكنجم اين يقين دان اى عزيز  
گر مرا جوئى در آن دلها طلب

گفت پیغمبر که حق فرموده است  
در زمین و آسمان و عرش نیز  
در دل مومن بکنجم اى عجب

شبهتري :

که این چون نقطه آن دور محیط است

مگر دل مرکز عرش محیط است

حلاج :

درد تو مرهم دل افکار آمده  
وانگه ز روی لطف خریدار آمده  
خلقى باين طلسم گرفتار آمده  
خود غير تو که جاست پدیدار آمده  
ليک اختلاف از در و دیوار آمده

ای بادل شکسته ترا کار آمده  
دیده متاع قلب مرا صد هزار عیب  
تو کنج بیکرانى و عالم طلسم تست  
در هر چه هست پرتو نور وجود تست  
چندین هزار خانه و یک نور بیش نیست

وله ايضاً

ليک در کنج دل بشکستگان جا کرده اى

در همه عالم نميگنجی ز روی کبریا

(وله ايضاً )

شمع تجلای ترا شبهاز جان پروانه اى

ای گنج سودای ترا کنج دل پروانه اى

دل جای عشقت ساختم از غیر تو برداختم

حاشا که سازم کعبه را چون کافران بتخانه ای

بل ذلك العرش الظاهري مثال هذا العرش المعنوي وصورته ولذلك جعل له اركان كما جعل للظاهري على ما ورد في الخبر من ان له اركاناً اربعة وعبر عنها بالنور الابيض والا صفر والاحمر والاخضر هي امثلة الانوار المعنوية الواردة عليه من حضرة اللاهوت والجبروت الاعلى والاسفل وحضرة الملكوت ولكن اركان هذا العرش الحقيقي خمسة بعدد الحضرات الكلية الالهية وجوهه الخمسة وهي ما يقابل غيب هوية الحق المعبر عنه بالوجه الخاص الذي لامدخل فيه للموسائط الاسمائية وما يقابل عالم الارواح وما يقابل عالمي المثال المطلق والمقيد وما يقابل العالم العلوي السماوي بحسب صورة صاحبه في كل واحد من السماوات وما يقابل العالم السفلي المعبر عنه بعالم العناصر وانما صار وجوهه خمسة من اجل كونه الحضرة الخامسة من الحضرات الخمس الالهية واختصاصه باحدية جمع الحقايق والحضرات واحاطة مرتبته بجميع المراتب والدرجات ولذلك صار عدد الكليات والمعرفات والقضايا الكلية وجهاتها والاقيسة والموازن والصناعات التي هي المدة من مطالب علم المنطق الذي هو زينة ذاك العرش ومفتاح ابوابه؛ خمسة من جهة ان الظاهر عنوان الباطن كذا قيل فتبصر .

قوله (قده) وهو عالم العقل الخ (ص ٣)

قد مر سابقاً ان لعالم العقل اسامي والقاباً كثيرة من عالم القضاء والامر والابداع والجبروت و القلم وام الكتاب وغير ذلك وان الممكن الاقرب الاشرف يسمى بالقلم الاعلى اخذاً عن قوله تعالى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم وانه سمي ذلك العالم بالقلم كما سميت النفس الكلية باللوح المحفوظ وعالم القدر من جهة اشتمال كل ما في هذا العالم على فعليات ما دونه بنحو الجمع والوحدة والبساطة وكونه واسطة لافاضة كمالاته في افاضة الصور العلمية على النفوس الكلية والجزئية التي هي الواح لتلك الاقلام الالهية وفي افاضة الصور الوجودية على الاجرام والمواد الامكانية وان هذا الاطلاق انما هو على سبيل الحقيقة بناء على وضع الالفاظ للمعاني العامة و في حمل

(٩١)

القاف على العقل الكلى اشارة الى ان مدارج الوجود دورية وانه لا تكرر في تجلئ الله وان العقول الصاعدات مكافئة بل متحدة مع الباديات وان النفس في سيرها المروجى الكمالى تتصل بعالم اللاهوت الذى هو فوق حضرة الجبروت من جهة ان الصعود على الشئ يستلزم التفوق عليه ولا يتحقق التفوق والاحاطة بالعالم العقلى الا بطى بساط عالم الامكان وخرق حجب الاكوان وان بدوها وختامها هو الحق تعالى كما بدتكم تهودون فافهم .

قوله (قده) بقدم المعرفة الخ (ص ٣)

متعلق بقوله صعود قاف الخ واطافة القدم الى المعرفة بيانة او بمعنى اللام وهذا الاطلاق ايضا على سبيل الحقيقة على مذاق اهل المعرفة كما مر غير مرة و على مذاق الادباء اضمار التشبيه اى تشبيه المعرفة بالماشى على رجليه فى النفس استعارة مكنية واثبات القدم لها استعارة تخيلية وفيهذا اشارة الى اتحاد السالك والطريق فيهذا السير الصعودى و معراج التحليل ولو حمل القاف على قاف القلب فيدل على اتحاد السالك والطريق و المسلك اليه .

قوله (قده) به انطوى الزمان والمكان الخ (ص ٣)

اتلم ان المجردين عن جلباب البشرية والصياصى الناسوتية والمنسلاخين عن العلائق الطبيعية وغشازات المبولى والمنغمسين فى انوار عالم اللاهوت و الجبروت واشراقات قواطن حضرة الملكوت لمكان اسنقرارهم على عرش النروحن والتجرد عند ملك مقننر و جلوسهم على كرسى الرفعة والكبرياء والعظمة والنقدس عن الفناء والنجدد و يتوتتهم عند رهم الذى هو صرف الوجود المنزه عن جميع القيود والحدود وتحققهم بالوجود الحقانى والكيونة الربانى الصمدانى غير مقيدىن بقيود الاجسام المادية والموجودات الطبيعية ولا محكومين باحكام نشأة الزمان والمسكان وعالم الجهات والاوزاع بل اجسادهم المطهرة وابدانهم الشامخة لمكان مجاورتها بل اتحادها مع ارواحهم الكلية صار عين روح الله ونوره وصارت السموات مطويات بيمينهم التى هى يمين الله بمقتضى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ، و مارميت اذرميت

ولكن الله رمى وعوالم الامر والخلق ونشأت الملك والملكوت محتويات مجتمعات  
فى كلمات وجوداتهم التى هى كلمات الله كما قال المولوى المعنوى :

بس بزرگان گفته اند نى از كزاف	جسم پاكان عين جان افتاد صاف
كفتشان و نقششان و نفسشان	جمله جان مطلق آمد بسى نشان
جان دشمن دارشان جسميت صرف	چون زيزدان نزداو اسمست و حرف
اين پخاك اندر شدوكل خاك شد	و اين نمك اندر شدوكل پاك شد

فذلك تمكنوا مع كونهم فى جلايب من ابدانهم الناسوتية التى قد نضوها  
ورفضوها من الظهور فى كل مكان وجهة فى حال كونهم فى مكان آخر وجهة  
اخرى بصورة واحدة او بصور مختلفة وكذا من الاثيان بالافعال الزمانية  
مثل طى المسافات البعيدة و ايجاد الحركات و الافاعيل الكثيرة فى زمان قليل  
بل دفعة واحدة دهرية سرمدية كما عرج سيد الانبياء الى السموات العلى ومقام قاب  
قوسين او ادنى فى لحظة ورجع منها الى الارض السفلى وكان (ص) ايضا يرى من خلفه  
كما يرى من قدامه ولم يكن لبدنه ظل وكذا تمكنوا من ان يبقوا في هذا العالم الى اخر  
الدنيا وكذا من قلب الحقايق و المشى فى الهواء والاماتة والاحياء الى غير ذلك من  
معجزات الانبياء و كرامات الاولياء وبالجملة نسبة العالم الكبير الى ارواحهم الكلية بوجه  
نسبة الابدان الشخصية الى النفوس الجزئية فلم ان يتصرفوا فيه بما شاؤوا كما شاؤوا وهذا وان  
كان لتصوير كيفية طى الزمان و المكان لهولاء المكرمين وجوه اخرى من الابدان  
والاعدام و الخلع و اللبس و القبض و البسط و الكمون و البروز و الانشاء و الخلاقية  
و القاء الظل و نحو ذلك مما هو فى الكتب المذكور و فى الاسنة مشهور ولكن هذا الوجه  
ادق و اتقن مع جربانه فى كل موجود يكون فى طول موجود آخر فان وجود الدانى مع  
جميع احواله و احكامه مطوى بيد العالى بل كل سافل بالنسبة الى العالى فى الطولييات  
كقطرة مداد الى بحر عظيم لا ساحل له فكيف يتصور ان يتقيد بقيوده و يتحدد باحكامه  
و حدوده و منه يظهر سر ماروى من رؤيته (ص) الجبرميل و قدا طبق الخافقين كما  
اشار اليه المولوى المعنوى فى المثنوى .

(٩٣)

چونکہ کردالمحاحو بنمود اندکی هیئتى كه ، كه شودزان مندكى  
شهرى بكرفت شرق و غرب را از مهابت گشت بپهش مصطفى  
سيما بالنسبة الى الانسان الكامل الذى هو اعلى العوالى والبالغ الى قصوى المعجد  
والمعالى وهو مظهر القدرة التامة الالهية والمشية الازلية الوجودية والروح القدس فى الجنان  
الصاغورة ذاق من حداثة الباكورة كما قيل :

احمد ار بگشايد آن پر جليل تا ابد مدهوش ماند جبرئيل  
و هذا هو المراد من طى الزمان والمكان للكاملين بحسب تصرفاتهم الناسوتيه  
واقعالم الظاهرية واما بحسب افعالهم الباطنية وادراكاتهم وتعقلاتهم الكلية فمعنى طى الزمان  
والمكان بحسبها ان تصير ادراكاتهم العقلية كلها دفعية غير زمانية ولامكانية بصور مجردة  
كلية بسيطة وسبعة غير متميزة ولامحدودة بل محيطة بكل صغير وكبير جامعة لكل رطب  
و يا بس متساوية النسبة الى جميع الافراد والامكنة والاضاع والجهات خلافة للمتفاصيل  
فعالة للمعالي من جهة اتصال ابهر علومهم ببحر عالم اللاهوت وموطن علم باراء الملك  
و الملكوت فان النفس مادامت فى مرتبة الخيال او العقل بالقوم غير متحوالة الى العقل  
بالفعل ولا مترقية الى حد العقل بالمستفاد والاتحاد بالعقل والفعال والفناء فى الحق المتعال  
تكون ادراكها تدريجية ، زمانية ، متقدرة ، او متميزة محدودة غير عارية عن الغشاوات الطبيعية  
والاضافات المادية و اذا جاوزت عن هذا الحدو بلغت الى الحد المذكور صارت ادراكاتها  
العقلية دفعية دهرية سرمدية محيطة بجميع الافراد منطوية فيها جميع الازمنة والاضاع  
والجهات والامكنة لكن بناء على القول بان الادراك بنحو الارتمام او الاضافة المقولية  
ونحوه يكون تلك السعة والاستيعاب الذى للمدرك للمدرك بالعرض وعلى القول بانه بنحو  
الاتحاد يكون له بالذات لطفى بساط الانثينية والمينونة بينهما على هذا القول ويقال فى حقهما  
فكانما خمر ولا قدح - وكانما قدح ولا خمر وهذا هو المراد من قول المصنف سيما  
بناء على اتحاد العاقل بالمعقول ثم لما كان نيل السلاك النظرى والسائر الى الله  
بقدم المعرفة بهذه البغية العظمى والسعادة القصوى والبهجة الكبرى بتوسط المنطق  
قال قد به انطوى الزمان الخ فتبصر

(ص ٣)

قوله (قده) كلية هذا العلم الخ

قيل المراد بالكلية هنا ما يقابل الجزئية بمعنى الفرعية و الجزئية الاضافية لا الحقيقية لان اتصاف العلم بالجزئية بهذا المعنى بجزئية موضوعه وسائر اجزائه والجزئى بما هو جزئى لا يكون مبحوثا عنه فى العلوم اصلا فيكون فيه اشعار بكون المنطق من امهات العلوم العقلية و الصنابع النظرية من جهة انتفاع جميع المعلوم بمواده و كلياته مباحثه و قواعد و كونه غير مختص بدورة و كورة و ملة درن ملة ولكونه ما به ينظر الى الفلسفة الاولى التى هى اصل جميع العلوم و تمامها وقتها و تمامها وما به ينظر الى الشى لقناه، فيه هو هو و اما ما هو مصطلح ارباب الذوق اى السعة الوجودية نظراً الى ان العلوم العقلية من اشراقات المبدء الاعلى بتوسط العقول الفعالة القدسية على النفوس الناطقة الانسية و اشراقات نور الانوار و تلك الانوار الالهية شاكلة ذواتها النورية فبى الاحاطة و السعة الوجودية بمقتضى قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته و عدم امكان اتمام الشى لضده و نده و حسب ان الكلية بهذا المعنى من خواص الوجودات و ما يبحث عنه فى المنطق من سنخ المفهومات ببطله مانع و آت من كون العلم مطلقا من سنخ النور و الوجود وان كان المعلوم احيانا من سنخ المفاهيم و الماهيات مع ان حكم الوجودات يسرى الى ما اتحدت بها من العناوين و الماهيات و عليه، ففى هذا الكلام مع الاشعار بما سبق اشارة الى ان علم الميزان من العلوم المرشدية و البارقات الالهية لامن الصنابع الرسمية و الفرق بين العلم و الصناعة على ما قيل باعتبار الرسوخ فى الصناعة دون العلم و باطلاقها على مثل الحياكة و الخياطة و التجارة و نحوها مما يحتاج فى حصوله الى مزاولة العمل و عدم اطلاق العلم عليها و فى التعبير عن المنطق بالعلم اشارة الى انه من العلوم رداً على من زعم انه آله فلا يكون منها لان وجود الالة ربطى و وجود ذواتها نفسى فلا تجمعها حقيقة واحدة و لاستازام دخوله فيها لالوية لشي لنفسه غفلة عن انه علم فى نفسه و ان كان الة لغيره و انه ليس الة لجميع العلوم حتى المتسقة منها (كالرياضيات) و نفسه و عن ان كونه آلة له بمعنى كونه ميزانها يوكد كونه منها و ان وحدة حقيقة العلم و وحدة جميعه غير عددية فلا تنافى جمعها بين المتضادات و اتصافها بالمتقابلات ...

(٩٥)

قوله (قده) اعنى الالهى الاعم الخ (ص ٣)

الحكمة التى مرتفسيرها فى سالف الكلام تنقسم بالقسمة الاولى الى الحكمة النظرية و العملية الى علم الاخلاق وتسيير المنزل و السياسة المدنية، والنظرية الى الالهى و الرياضى و الطبيعى و الالهى الى الالهى بالمعنى الاعم و الالهى بالمعنى الاخص و يعنى بالاول العلم باحوال اعيان الموجودات التى لا تحتاج فى وجودها الذهنى و الخارجى الى المادة و ان قارنتها حيانا و بالثانى العلم باحوال ما لا يحتاج فيه اليها و لا يقارنها اصلا و لارسال موضوع الاول و عدم تقييده بخصوصية سمي بالاعم كما سمي من جهة احاطة موضوعه بكل الامور و تقدمه على جميع الاشياء بالعلم الكلى و الفلسفة الاولى و ما قبل الطبيعة و من جهة تاخره فى التعليم ما بعد الطبيعة: و سمي لثانى من اجل تقييد موضوعه بالوجوب الذاتى و التجرد عن المادة مطلقا بالاخص و قد نقل فى حاشية الكتاب عن شرح حكمة الاشراف كلاما و افياب بيان تفاصيل الاقسام و تفاسيرها اكتفينا به لثلا يطول الكلام فتكل به الافهام ثم لما كان العلم الالهى بالمعنى الاعم اعم العلوم و افضلها و اشرفها و اوثقها من حيث الموضوع و المسائل و من جهة الغاية و الدلائل و كان محتاجا اليه لجميها وله الرياسة المطلقة بالنسبة اليها جعل صناعة الميزان آلة له و منتسبا اليه مع انتفاع كل العلوم بموادها ايماء الى انه المقصود بالاصالة من وضعها

قوله (قده) فيجعل النفس الخ (ص ٣)

قيل اى اعدادا على مذاق القوم و ايجابا على مذاق ارباب الذوق فتأمل

قوله قده سيما بنساء على اتحاد العاقل بالمعقول الخ (ص ٣)

قد تشنت الاهواء و اختلفت الاراء فى كيفية ادراك النفس للاشياء فذهبت طائفة الى انه بحصول اضافة ما مقولية بين المدرك و المدرك بدون ان يحصل منه فيه او عنده امر او يقوم به شى و ذهبت اخرى الى انه بحصول اضافة نورية اشرافية فى التخيل الى عالم المثال و فى التعقل الى العقل الفعال، و رأى آخرون انه فى التعقل بحصولها الى العقول العرضية و بتلقى ارباب الانواع و مشاهدة المثل النوريه و ذهب فريق الى انه بحصول مثال المدرك و شبحه فى المدرك، و آخر الى انه بحصول حقيقة و مهميته عنده امامه على حقيقته عند حصولها فيه او عنده كما هو رأى الاكثر و بدون بقائه عليها بل انقلابها الى مقولة الكيف

كما ذهب اليه سيد اهل التدقيق ، وعلى الاول قيام شبحه به ايضاً كما راه بعض المتكلمين او بدون قيامه به بل حصول حقيقته عنده فقط اما بقيامها به بالقيام الحلو لى كما هو راى اهل النظر ، او بالقيام الصدورى فى مطلق الادراك ، او فى الادراك الحسى من الحس الظاهر والباطن فقط كما هو مشرب اهل المعرفة وكثير من المتصوفة وذهب صاحب ايساغوجى واكثر المشائين وجمع من الاقدمين الى انه بانحداء المدرك مع المدرك بالذات والعامل بالمعقول او بالعقل الفعالم ، وذهب بعض الفحول الى انه فى الادراك الحسى بالخلقية و الانشاء وفى الادراك العقلى فى بداية الادراك بتاقى ارباب الانواع وبالانحداء عند كماله وبالخلقية والابداع عند غاية استكماله ، والقول بالانحداء كان متلقياً بالقبول عند العرفاء والمكاشفين كما اشار اليه فدوة العارفين بقوله

اي برادر تو همه انديشه اى      ما بقى خود استخوان و ريشه اى  
گر گلاست انديشه تو؟ گلشنى      و ر بود خارى؟- و هيمه گلخنى

وكان مذهباً شنيعاً عند حكماء الاسلام وفلاسفة المتأخرين لانه كان بعيد الغور صعب المنال لم تيسر بلوغ معالم نجده لغير ارباب الذوق والحال حتى وصلت النوبة الى كميته الحلبية ومجيبى قواعد الحكمة وباليات رمائم عظام الفلسفة افضل فلاسفة المتأخرين صدر الحكماء والمتالمين (قده) فبحق هذه المسئلة وغيرها من امهات المسائل واثبتها باوثق المراهين والدلائل بتأسيس اصول فلسفية وتشبيد اركان قواعد ذوقية اشراقية من سرابية الماهية واصالة الوجود فى الجمل والتحقق ومسارقاته مع الوحدة والتشخص وكونه حقيقة واحدة بسيطة ذات مراتب متفاوتة ودرجات متفاوتة غير متباينة بالافراد قابلة للشدة والضعف والتضعف والاشتداد وانه كلما كان اسط وفى التحصل والتحقق اقوى كان احاطته بالمعاني وجمعه للكلمات وشتات ما تفرق منها فى غيره من الموجودات اكمل و اوفى وان مرجع العلم والادراك مطلقاً الى نوع من الوجود النورى وضرب من التحصل التجردى وان وجود المدرك بالذات فى نفسه والمدرك واخذ الى غير ذلك من الاصول والقواعد حتى صارت عند ارباب الحكمة من المسلمين وعند ارباب المعرفة من الواضحات وسيجى انشاء الله تعالى تحقيقها بالبيان المستوفى فى مبحث الوجود الذهنى من الفلسفة



الاولى ومبحث علم الواجب تقديس وتعالى ولكن لما كان الحوالموجبة لملال المخاطر و كلال الناظر وتحير البادى وتكدر الوارد والشادى فنشير اليه بطريق الاجمال حسبما يقتضيه المقام والحال و نقول مجمل مراده حسبما يستفاد من كلامه ان الاتحاد بين امرين اما ان يكون بين المتحصلين او بين اللامتحصلين او بين اللامتحصل والمتحصل والاول والثانى مساوقان لاتحاد الاثنين المستلزم لاجتماع النقيضين فبقى ما يمكن وقسوعه محصوراً فى ثانى الاخيرين وهو مراد القائل بالاتحاد السالك مسلك السداد اذ ليس مراده منه اتحاد الهوية الشخصية للمدرك بالعرض بحدها مع الهوية العينية للمدرك بنحو تجافى العالى عن مقامه او تجاوز السافل عن طوره وحده ولا اتحاد مفهومه او هيبته مع ماهية المدرك او مفهومه الاضافى حتى يكون من قبيل الاول او الثانى بل المراد اتحاد ماهيات المدركات مع وجود المدرك اتحاد الفى مع الشى واللامتحصل مع المتحصل وانطواء شتات وجوداتها فى وجوده الاحدى الجمعى انطواء الانوار الضعيفة فى النور الشديد القوى و العقول التفصيلية فى العقل البسيط الاجمالى فى مقام شعب الصدع والكثرة فى الوحدة وبسط نوره الفعلى و اضافته الاشراقية على جميع المدركات كل فى مرتبته وحده فى مقام صدع الشعب والو حدة فى الكثرة بحيث يكون ماء مدين وجود المدرك وعين حيات حقيقة العاقل منبع كل العيون الوجودية للمعقولات و منبع جس تمام الماهيات و الحقايق الامرية والخلقية للمدركات و بصير فى نهاية سيره الاستكمالى و غاية تحوله الذاتى شمساً مضيئة يستضيء بنورها جميع المعلومات بل كافة الموجودات و عالمياً عقلياً مضاهياً للعالم العينى و مرآة يترامى فيها حقايق الاشياء و معلماً بجميع الاسماء و خليفة لبراء الارض و السماء تحول الحبوب و البزور من القشرية المظلمة الكثيفة الى اللبية ثم الدهنية ثم النارية الشفافة ثم الى النور و نور على نور المظهر لكل ضوء و نور و استدل عليه المصنف بما نقل عن اسكندر<sup>١</sup> افريدوس من باب اتحاد المادة بالصورة نظراً الى كون النفس فى مقام العقل الهولانى مادة للصور المعقولة و نسبتها اليها نسبة اللامتحصل الى المتحصل و هى اتحادية لانضمامية و آخر بما ثبت فى مقارنه من كون كل عاقل مجرداً عن الكونين مطهراً عن النقص والرين و ما هو كذلك بسيط الحقيقة سازج الذات و الهوية و هو كل الاشياء و تمامها و صاحب الاسفار (قده) ببهان التضاييف الذى هو عند المصنف عار عن الاعتبار و عندنا فى

غاية التمام ونهاية الاستحكام كما بيناه في حواشى الكتاب والاسفار وتقريره بنحو الاختصار حسبما يستفاد من كلامه زيد في علوم مقامه بعد احكام ماسلف من الاصول والقواعد واتقان ان مرجع العلم والتعقل مطلقا الى نوع من الوجود الخالص عن شوب القوة و النقصان والعدم والفقدان وان الصورة المدركة بالذات والمعقولة بالفعل وجودها فى نفسها و وجودها للمدرك والعاقل شى واحد بلا اختلاف جهة وتكثر حتمية؛ هو انه قد صبح عند جميع من برع فى الحكمة اليمانية والفلسفة الالهية بل شهد به قائم البرهان وصدقته الضرورة والوجدان ان الصورة المعقولة بالذات والمدركة بالحقيقة موصوفة فى حد ذاتها ومخص حقيقتها بالتمجرد عن المادة والتنزه عن علاقتها وموجودة بالوجود الفعلى النورى الادراكى ولا شان لها الا ذلك الشان وهذا الوجود هو ملاك مدركيته بالفعل سواء كان تجردها بالفطرة او بتجريد مجردا يها فى فى حريم ذاتها وتخوم جوهر حقيقتها مع قطع النظر عن جميع الاغيار وتجريد النظر والاعتبار متصفة بالنورية الفعلية والمعقولة الحقيقية التى هى مبدء المعقولة ومنشأها وعين وجودها فى نفسها الذى هو عين وجودها للعاقل سواء عقلها عاقل خارج عنها ام لا ولان المعقولة لا تتحقق بدون العاقلة لمكان التضاييف بينهما ولا يكفى فى ذلك عاقلة النفس لسوفرضت مغايرة لها مبينة اياها وكذا كل ما كان مغايرا لها لان المفروض اتصافها بها مع قطع النظر عن جميع الاغيار فيجب ان تكون متصفة في هذا الحد وتلك المرتبة بالعاقلة والمدركية التى هى عين ذاتها ايضا فى اذن فيحد ذاتها وجوهر حقيقتها عاقلة ومدركة كما انها معقولة ومدركة في هذا الحد وهذا هو المعنى بالاتحاد والله الموفق المرشاد والسداد ولا ينقض هذا بالعلية والمعلولة وماضاها هما وذلك لان المعلول بالذات لكونه ربطا صرفا وبقرا محضا معلول بالعلة وبالنظر اليها لابتدائه ومع قطع النظر عنها وهذا بخلاف المعقول بالذات لما ذريت انه معقول بذاته مع قطع النظر عن جميع مبيانات ذاته و مغايرات حقيقته ومعلولة المعقول بالذات لغيره واحتياجه الى العلة الاعدادية او الايجابية احيانا لا يقتضى توقف لحاظ معقولته عليها واحتياجها اليها مطلقا من حيث كونه معقولا والاتوقف كل معقول بالحقيقة والذات لكل عاقل ولولمذات حتى الحقيقة المقدسة

الرجوعية عليها وهذا ما قضت ببطلانه الضرورة والاتفاق وحكمت فسادة قاطبة للانظار و  
 الاذواق. وحسبان ان اتحاد العاقلية والمعقولية مستلزم لاتحاد المتقابلين الذي لا ريب في  
 امتناعه عند الفريقيين مع نقضه بعلم المجرد بذاته؛ يدفعه تذكر ما تقرر في مقارنه من ان مطلق  
 التضاييف ليس من التقابل الذي يمتنع لاجتماع اطرافه في الصدق على ذات واحدة من  
 جهة فاردة وبيبان اخر لو كان المعقول بالذات مبيانياً مع العاقل لامكن اعتبار تحقق  
 كل واحد منهما مع عزل النظر عن الاخر لقضاء الاثنينيته بذلك وهذا فرع ان يكون للمعقول  
 بالذات وجود سوى ذلك الوجود وشان غير هذا الشأن مع ان وجوده في نفسه ووجوده  
 للعاقل واحد ولا شان له غير المعقولية بالفعل فالاعتبار المذكور محال و الاتحاد بينهما  
 ثابت وهو المطلوب هذا مجمل الكلام في هذه المسئلة التي كلت عن دركها الافهام  
 والتفصيل يطلب من حواشينا على مبحث الوجود الذهني من الاسفار وهذا الكتاب والله  
 هو المسدد للصواب .

(ص ٣)

قوله (قده) وبه عصمة الخ

فيه اشارة الى ان النفس تصير بالمنطق معصومة عن الذنب في الافكار والخطاه  
 في الانظار بل بوجه آخر تصير به معصومة عن الخطاه في الاقوال ايضاً الذي هو مبدء للعصمة  
 في الاعمال والافعال التي هي خير تلك لانها تصير بها بالغه مقام الاطمينان ومطهرة عن ارجاس  
 الطيبه وادناس الامكان واهل اللجنة الذات والصفات ومظهرة لغراب الايات وعجائب خرافات  
 المعادات وتتصل بالعقول القاهرات .

(ص ٣)

قوله (قده) زلة علمية وعملية الخ

فيه اشارة الى ما مر سابقاً من احتياج النفس في العقل العملي ايضاً الى المنطق  
 من جهة احتياجها فيه الى استنباط آراء كلية هي مبدء افعالها القلبية والقالية  
 فتلك الصناعة اي صناعة المنطق عاصمة للقوة العاقلة في العلوم النظرية و  
 العملية جميعاً

(ص ٣)

قوله (قده) يبدو جناحاً العقل الخ

تشبيه العقل في النفس بالطائر استعارة مكنية واثبات ماهو من ملامماته له استعارة

تخييلية واطلاق الطائر على العقل على سبيل الحقيقة عند ارباب الذوق من جهة وضع الالفاظ للمعاني العامة مع ان المراد من الطيران الطيران المعنوى بالحركة التحولية الذاتية والمقل فى عرفهم على ما افاده بعض الاعاظم اطلاقات كثيرة منها الشى الذى به يقول الجمهور فى الانسان انه عاقل وهو العلم بمصالح الامور ومنافعها ومضارها وحسن افعالها وقبحها ومنها الغريزة التى بها يحصل للانسان التميز بين الحسن والقبيح والشر والخير من الافعال والاقوال ومنها العقل الذى يردده المتكلمون على السنتم فيقولون هذا ما يوجب اوينقيه العقل فانما يعنون به المشهور فى بادى الراى من المقدمات المقبولة و الاراء المحمودة ومنها ما يذكر فى كتاب الاخلاق و يراد به المواظبة على الافعال التجريبية والعادية ليكتسب بها خلقا وعادة و يسمى بالعقل العملى ومنها ما يذكر فى كتاب البرهان ويعنى به قوة النفس التى يحصل بها له اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لاعن قياس وفكرة بل بالطبع والفطرة ومنها ما يذكر فى العلم الالهى وما بعد الطبيعة اى الجوهر المجرد عن المادة ذاتا وفعلا ومنها المذكور فى كتاب النفس المسمى بالعقل النظرى وهى القوة العلامة الواقعة على العقل الهولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل بالمستفاد والعقل الفعال ومنها المسمى بالعقل العملى ومنها مجموع القوتين المسماتين بالنظرى والعملى ومنها ما ورد فى الاخبار والافار وهو ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان ومنها النفس الناطقة الانسانية المدركة للكليات الفاعلة للخيرات والحسنات الى غير ذلك من الاطلاقات والمراد منه فى المقام اما المعنى الاخير ان جعلت الاضافة بمعنى اللام واما كل واحد من العقل النظرى والعملى ان جعلت بمعنى من على بعد كما قيل . . . ثم انهم يعبرون عن النفس الناطقة بالطائر القدسى والحمامة والورقاء ونحوها كما عبر عنها بهاريس الحكماء والفلاسفة فى قصيدته العينية بقوله (قدم)

هبطت اليك من المحل الارفع	ورقاه ذات تعزز و تمنع
محبوبة عن كل مقلة عارف	وهى التى سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما	كرهت فراقك وهى ذات تفجع
انفت وما انت فلما واصلت	الفت مجاورة الخراب البلقع

الى آخر القصيدة ايماء الى انها ليست لها حد معلوم ومقام معين في طور الكمال ومظهرية الحق المتعال وانها طيارة في فضاء الملك والملكوت وجو الجبروت واللاهوت من دون ان تقف على حد ومرتبة وان ماواها ووكرها حظيرة القدس وحضرة الانس وسدرة منتهى العقل وشجرة طوبى الولاية والخلافة لان الطائر ياوى غالباً في الاشجار وقلل الجبال، او كناية عن انها كحمامة يترصد لاصطيادها عقابان فتارة يختطفها عقاب العقل الكلى عن العالم السفلى والحضيض الجسماني الى العالم العلوى و اوج الفضاء القدسي وتارة يختطفها عقاب الطبيعة ويصطادها ويهوى بها الى الحضيض السفلى، والى انها تطير بالآخرة بعد خلاصها عن سجن الطبيعة وصيصية البدن الى ماحبطت منها من العوالم الالهية والنشآت الابداعية الامرية ولا تستقر في اسفل السافلين من عالم المادة لان كل شئ يميل الى اصله وينجذب الى جنسه كما قال المولوى :

هر كسى كو دور ماند از اصل خویش

روز گارى باز جوید وصل خویش

وقال ايضاً :

چون نباشد عشق را پروای او      او چو مرغى ماند بى پروای او  
پرو بال ما كمنند عشق اوست      مو كشانش ميكشد تا كوى دوست

وفى قوله يبدو جناحا الخ إشارة الى ان ادراكات النفس على سبيل الكمون والبروز وان الجناحين كاهنتان فى باطن ذاتها و مكن حقيقتها وان المنطق يبرزهما من الباطن واللاهوت على وزن فعلوت من لاه بمعنى استتروهاى الحضرة الثانية من الحضرات الست الكلية ، اى الهاهوت التى هى : مرتبة الاحدية، واللاهوت التى هى مرتبة الواحدية وحضرة الاسماء والصفات ونشآت الاعيان الثابته ، والجبروت التى هى عالم العقول، والملكوت التى هى حضرة النفوس وعالم المثال، والناسوت وهى عالم الملك والشهادة، والكون الجامع وهو الانسان الكامل المكمل فانهم وتبصر

(ص ٣)

قوله (قده) ياوى لاج الخ

انما شبه حضرت اللاهوت التى هى الحضرة الثانية من الحضرات الست الكلية

الالهية بالاولج لانها كما عرفت اعلى نقطة من ذلك الفلك و ابعد نقاطها من المركز و شبه عالم الناسوت الذى هو الحضرة الرابعة منها بالحضيض لكونه اقرب نقطة منها اليه ويمكن ان يراد من اولج اللاهوت حضرة الخامسة ومن حضيض الناسوت مقر الطبيعة و مكن القوة ، فعلى الاول فلاضافة بيانية وعلى الاخير هى بمعنى اللام او بمعنى قى وشبه الانسان الكامل بالفلك الخارج المركز لخروج مركزه الذى هو نقطة مدار شمس حقيقة الوجوب وهى قلبه التقى النقى عن العالم من جهة برأته عن الحدثنان وخروجه عن الاكوان وتنزهه عن سمات الامكان وكونه متسع الرحمن و جليس الملك الديان . وايواء العقل لاولج اللاهوت من حضيض الناسوت كناية عن وقوع صديق النفس الناطقة القدسية - من جهة نزولها الى اسفل السافلين من الطبيعة وهبوطها الى هاوية الجهل والظلمة بعد كينوتتها السابقة فى المنشآت العالية - فى غيابة جب المادة و جهنم المهبولى وسجن الزمان والمكان ومعدن القوة والنقصان وخروجها من ذلك الجب وعروجها منه الى سماء العقل بادلاء سيارة واردة تلك النشأة من قواها العلامة والعمالة المنورة بنور الحق المتعال وبامداد العقل الفعال.

(ص ٢)

قوله (قدمه) ينتفع الكل الخ

قيل فيه اشارة الى ان ارباب العلوم المتسقة المنتظمة ايضا ينتفعون بعلم المنطق وان لم يكن انتفاعهم به كاتفاع ارباب سائر العلوم النظرية وذلك لان علم الهندسة متكفل لبراهين العلوم الرياضية وهذا العلم يستعين بالاقيسة المنطقية من قبيل قياس المساوات والاقيسة الاقترانية والاستثنائية ونحوها مثل ما يقال فيه هذه الزاوية مساوية للزاوية العالانية وهى زاوية كذائية فهذه الزاوية مساوية لها ايضا ومثل ما يقال لولم تكن هذه مساوية لتلك لكانت اما اعظم منها او اصغر وكلا الشقين محال والتالى باطل فالمقدم مثله ومثل ما يقال زوايا هذا الشكل مساوية لزاوية المثلث وكل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين فزوايا ذلك الشكل كذلك نعم ارباب هذه العلوم لا يحتاجون الى تعلمه لان قواعده الارتكازية كافية فى استنباط مسائلها فافهم

(ص ٣)

قوله (قدمه) بذى المواكد الخ

فيه اشارة الى ان علم الميزان هى العمادة الالهية التى سئل حواريو النفوس

(١٠٣)

الناطقة القدسية الروح الاعظم القدسى الالهى ان تنزل عليهم تلك المائدة العقلية من  
سماه عالم الامر فنزلت بدعائه عليهم من سماه عالم الجبروت و حضرة اللاهوت ما كان  
لهم عيداً لأولهم وآخريهم من جهة ازلية تلك المائدة وابديتها وبقائها مدى الاعصار و  
الادوار وخرجهم بها من ظلمات الجهل والطواغيت الوهمية الى انوار قواهر اعلون  
العقول الكلية صارسبياً لاعطاء نعمة القوه الفكرية وادراك الامور النظرية لهم واتمام الحججة  
عليهم واثبات ان من يزل قدمه على صراط ادراك الحقايق والاراء الصحيحة و تحصيل  
المقامد الحققة لكفرانه بهذا النعمة الالهية من جهة عدم تحصيلها او عدم اعمالها مع انزال  
تلك المائدة الالهية وبسط خوانها على الكل فلا يلو من الانفسه وانه يمتدب بعذاب  
شديد الجهل والغفلة الذى هو اشد العقاب واليم العذاب وهو اعلم بالصواب.

(ص ٣)

قوله (قده) كخطاب ليل الخ

فان طالب العلوم الحقيقية فى هاوية الهبولى وظلمة ليلة اليل (ايلاء خ ل) عالم الطبيعة  
وشهر ديجور المزاج من غير تعام النطق لا يتمكن من التميز بين المقدمات الموصلة الى  
المطالب الحققة والموصلة الى الباطلة ويقع فى الغلط و يخطو خطوة عشواء فهو كمن  
يخطب المرمة فى الليل لا يطلع على حسننها وقبحها كما هى عليها و فى بعض النسخ  
كخطاب ليل بالحاء المهملة اى من يجمع الخطب فى الليل فانه ربما نهشته الحية وادغته  
العقرب و هو لا يشعر .

(ص ٣)

قوله (قده) كرامد العين الخ

اى تكون عينه الباطنى و بصره العقلى اى عقايبه النظرى والعملى لاجل عدم  
اكتناله بكحل المنطق كالعين الرامدة لا يقدر على النظر الى اضواء شمس عالم اللاهوت  
واقمار حضرة الجبروت و انجم نشأة الملكوت ولا يتمكن من الطيران الى فضاء عالم القدس  
لهالم يبد و جناحاه من صنع اللاهوت .

(ص ٣)

قوله (قده) والصواب الذى الخ

دفع للدخل المقدر بان المنطق لو كان محتاجا اليه فى تعلم النظريات واكتسابها  
لوجب ان لا يصيب غير المنطقى اصلامع انا نجد الامر بخلافه فاجاب بان تلك الاصابة

كريمة من غير رام لا اعتداد بها كما قيل :

كاه باشد كه كسودك نادان  
بر هدف بر غايط زند تيرى  
و كمد اواة عجزوز غير مطلع على قوانين الطب واصول العلاج اصلا والمقصود الاصابة  
المعتد بها والمعنى بشأنها .  
قوله (قده) لا يعلموا الخ  
(ص ٤)

اي لا يعلموا ذلك فقط

قوله (قده) بل يعرفوا الصناعات الخمس الخ (ص ٤)

لما كان حصول الاقتدار على مخاطبة كل صنف من العباد وانتظام امر المعاش و  
المعاد منوطاً بتعرف الصناعات الخمس اى البرهان والخطابة والشمع والمغالطة  
مع ان كل واحد منها صورة احدى الحضرات الخمس الالهية لمكان تطابق العالمين و  
توافق النشاطين مثل ان يجعل حضرة تاللاهوت والجبروت حقيقة البرهان والحكمة بالنسبة الى  
كل شى كما قال الله او لم يكف بربك انه على كل شى شهيد وحضرة الملكوت باطن الخطاب  
او الجدل بالتي هي احسن بوجه و باطن التخيلات والشعريات الصادقة بوجه اخر و  
حضرة الناسوت باطن الجدل لالتسى هي احسن والسفسطة والمغالطة لقوله تعالى  
انما الدنيا ليهوى وعب و حضرة الكون الجامع حقيقة الموعدة الحسنة او الجدل بالتي  
هي احسن بل الجامعة بين الكل اى كل الصناعات لقوله تعالى لما ارسلناك مبشراً  
و نذيراً، و انك لعلى خلاق عظيم؛ جعل معرفتها عمدة مقاصد متعلمى المنطق .

قوله (قده) على ما قال تعالى ادع الى سبيل ربك (آلاية) (ص ٤)

المراد من السبيل الذى امر (ص) بالدعوة اليه سبيل اسم الله السننى هو  
الاسم الجامع الاعظم و هورب الانسان الكامل المحمدى (ص) المشار اليه بقوله  
تعالى و انك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى  
السموات وما فى الارض آلاى الله تصير الامور و بقوله تعالى قل هذه  
سبيلى ادعو الى الله على بصيرة انى ومن اتبعنى و هى الطريقة الجامعة  
المستوعبة لجميع الشرايع والطرق الالهية المتصفة بالاستقامة المطلقة الحقيقية



والاعتدال التام الكامل في الأقوال والأفعال والأحوال والصفات والذات والثبات عليها في جميع الحالات والنشآت المشار إليها بقوله تعالى فاستقم كما أمرت التي نسبتها إلى باقي الطرق الإلهية في الاحاطة والاصالة والاستيعاب والجامعية نسبة ذلك الاسم الجامع الإلهي إلى باقي الأسماء الإلهية التي هي سدنته وفروعه وهي الطريقة التي من تمسك بها فقد نجى ومن لم يتمسك بها فقد هلك و بسلو كها يصل السائر إلى الله تعالى إلى الفناء التام فيه والبقاء به كما قال الشبستري:

دو خطوه بيش نبود راه سالک  
اگر چه دارد او چندین مهالک  
يك از های هویت در گذشتن  
دوم صحرای هستی در نوشتن

و بوجه آخر ذلك السبيل هو عين تلك الحقيقة الانسانية الكمالية المحمدية البيضاء والعلوية العلياية و اولادها المعصومين وعترتها القديسين من جهة كونهم صلوات الله وسلامه عليهم اعظم السبل الإلهية واقوم الطرق الجامعة الربانية المحيطة بجميع الطرق الظاهرية والباطنية والموصلة لمن سلكها إلى الله تعالى و صفاته و اسمائه كما ورد في حقهم (ع) في الزيارة المأثورة المشهورة بالجامعة التمام السبيل الاعظم و الصراط الاقوم فامره (ص) بالدعوة إلى حقيقته الكمالية الإلهية تنبيهاً على ان الدعوة إليها عين الدعوة إلى الله تعالى بحكم ان الذين يبايعونك الما يبايعون الله والمراد من الدعوة ما هو الأعم من الدعوة الظاهرية والباطنية و الهداية التشريعية والتكوينية الشاملة لمطلق الأبراز بعد الكمون والأظهار بعد الاندماج أي الأظهار العلمي في نشأة الأعيان الثابتة وحضرة الواحدية بالفيض الأقدس وبسط الرحمة الرحمانية والرحيمية والإيجاد الخارجى العيني في عالم الأكوان الخارجية بالفيض المقدس في قوسى الصعود والنزول وعالمى الفرق والجمع لانه (ص) بعينه الثابتة التي كانت نبياً و آدم بين الماء والطين و بباطنه وروحانيته التي هي العقل الكلى الذى هو اصل العقول وروح الأرواح بحكم اول ما خلق الله اورى ، واول ما خلق الله العقل و بظاهره و جهة فرقه التي هي اصل الظواهر والاشباح بحكم النفسكم في النفوس و اجسادكم في الاجساد؛ يدعو الكل إلى اسم الله الأعظم ويوصل

فرق الوجود وجمعه الى رب الارباب الذى هو ربه الاعز الاجل الاكرم والحكمة قد فسرت بمعان متعددة من العلم والمعاد والنبوة وغيرها والاسباب قرينة ما ذكر بعدها من الموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي احسن ما يشير اليه فى الكتاب من تفسيرها بالبرهان وفسر الاول اى الحكمة ايضاً بالتحقق بالله تعالى والفناء فيه ذاتاً والبقاء به وجوداً والثانى بالتخلق باخلاق الله تعالى والفناء فيه صفاتاً والثالث بالمجادلة مع النفس الامارة المعبر عنها بالجهد الاكبر والفناء فيه تعالى افعالا ولو فسر السبيل بالانسان الكامل فيمكن ان يراد من الحكمة ذاته وحقيقته ومن الموعظة الحسنة صفاته (ص) و اخلاقه و من المجادلة بالتي هي احسن افعاله واقواله (ص) لانه (ص) بذاته التي هي ظل ذات الله تعالى اصل الحكمة والبرهان وبصفاته و اخلاقه التي هي صفاته تعالى و اخلاقه موعظة حسنة وبافعاله واقواله التي هي افعاله تعالى واقواله مجادلة بالتي هي احسن لمطابقتها مع ما هو المسلم عند اهل الكتاب من افعال الانبياء واقوالهم كما قال الله تعالى و اما الذين اتوا الكتاب فيعلمون انه الحق من ربهم فهو (ص) بجميع جهاته و بتمام حيثياته دعوة الحق المشار اليها بقوله تعالى له دعوة الحق والذين يدعون من دونه الباطل وبقوله (ص) الشريعة اقوالى والطريقة احوالى بل هو المعطى كل ذى مقام مقامه بامر الله تعالى والموصل كل ذى حق حقه باذنه كما اخبر (ص) عن نفسه بقوله

آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيمة

مشوى :

مظهر عشق است و محبوب بحق      از همه گرويان سرده سبق  
سجده آدم را بيان سبق اومت      سجده آرد مغزرا پيوسته پوست

وفسر الحكمة ايضاً بامير المؤمنين (ع) و المجادلة بالتي هي احسن بالقائم بالسيف من الائمة المعضومين اى الحسين والمهدى صلوات الله عليهما والموعظة الحسنة بفاظمة والحسن وباقى الائمة القديسين صلوات الله عليها وعليهم اجمعين

(ص ٣)

قوله (قده) لمن يطيق البرهان الخ

اعى لمن يقدر على ادراك الكلبيات وادراك العلوات من ادراك المعاليل وادراك

المعاليل من ادراك العلات وبتعاطى النظر فى العلوم الحقيقية والمعارف الالهية ويتمكن من ادراك الاقيسة البرهانية. لاجممع الناس اذليس فى وسع كل احدتعاطى النظر فى هذه العلوم والمعارف ولايكون كل فردمن افرادالناس بحيث يقدر على معرفة حقايق الاشياء والعلم بها وبلوازمها واحوالها وخواصها وآثارها من قبل العلم بعالمها واسبابها الكلية الذاتية او من قبل معاليلها وآثارها الوجودية سيما ماكان من هذهخفية ولذلك اكثرالناس من الذين غاية مهمهم الركون الى الاقناعيات؛ للمخطايات اطوع من البرهانيات بل من الجدليات ومن هذا ايضا علماء فن اليزان الخطابية انفع من البرهان والجدل بالنسبة الى الفوائد المدينة والمآرب الاجتماعية

قوله (قده) والوهو عظة السحنة لمن لا يطيقه الخ

(ص ۴)

وهو اكثر الناس كما اشرنا اليه آنفا .

قال المحقق الطوسى والحكيم القدوسى فى اساس الاقتباس وبياد دانست كه هيچ صنعت دارانادت تصديق اقناعى بجاي خطابت نباشد ازجهت آنكه عقول جمهور از ادراك قياس برهانى قاصر باشد چنانكه گفته ايم بل ازجدل هم، چه جدلى درتعلق بكليات جارى مجرى برهان بود وبابن سبب اكثر عوامل در ابطال يا اثبات وضعى تقرير جدلى شنود ؛ پندارند مقتضى الزام بالذات فضل قوت مقرر است ونفس سخن را در آن مدخلى نيست الا بالعرض. و باشد كه گویند اگر منازع راهمان قوت يا بيشر بودى آن سخن را دفع كردى علت اين ظن قصور عقل ايشان باشد از ادراك نفس سخن تابعوت وضعش چه رسد. پس نظرايشان جز برغلبه در محاوره كه احساس كنند نتواند بود چون جدل و برهان اين افادت نتواند كرد مغالطه در افادت نفع بالذات ساقط باشد پس صنعتى كه متكفل اقناع بود در اذهان جمهور جز خطابت نتوان بود انتهى ما افاده و ظهر منه استقامة ما بيناه ، و قوله فالحكمة الخ بيان للمخاطبة اللاتقة بكل صنف من اصناف الناس والمراد من البرهان على ما قيل البرهان الانى اى الاستدلال من المعلوم الى العلة اذ لا يتصور البرهان اللمى الذى هو العلم من العلة بالمعلوم بالنسبة اليه تعالى و يمكن ان يكون المراد منه ما هو الاعم من الانى وما يشبه اللم الذى هو الاستدلال بهائه

تعالى على ذاته كما هو طريقة الصديقين المشار اليه بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد و يقول امام الموحدين عليه السلام يامن دل على ذاته بذاته  
مثنوي :

آفتاب آمد دليل آفتاب      گر دليمت بايد ازوى رو متاب

از وى ار سايه نشانى ميدهد      شمس هر دم نور جاني ميدهد

ويمكن ان يجعل المراد منه ما يعم اللمى ايضاً بجعل المراد من السبيل الانسان الكامل او مطلق الايات الافاقية والانفسية من حيث انها سبيل الى اسم من الاسماء الكلياتية والجزئية المندرجة فى اسم الله و الدعوة اليها دعوة الله تعالى و يناسب هذا المعنى ما نقل من تفسير الحكمة بذاته تعالى و الموعظة الحسنة بصفاته و اخلاقه و المجادلة بالتى هى احسن بافعاله و اقواله تعالى كما هو طريقه شيخ الانبياء (ع) المحكى بقوله تعالى فان الله ياتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فيكون فيه ايماء الى ما دل عليه قائم البرهان من ان معرفة الاشياء بحقيقتها لا يمكن الا بمعرفة باربها و ان ذوات الاسباب لا تعرف الاسبابها و انه تعالى بذاته و صفاته و افعاله دليل على ذاته و معلولاته كما قال سيد الاصفياء ما رايت شيئاً الا و قد رأيت الله قبله و بعده و معه و فيه كما ان معرفته تعالى لا يمكن الا بذاته و دلالاته كما ورد فى الاثر اعسرفو الله بالله و المراد من الموعظة الحسنة هنا على التفسير المختار للمنصف (ره) القياس الخطابى الحاصل بالتاليف من المقبولات المأخوذة من الانبياء و الاولياء اى التمسك بآثار الانبياء و اقوالهم الدالة على نبوته (ص) و المراد من المجادلة بالتى هى احسن الزامهم بالراء المحمودة و المشهورات الصادقة المسلمة عندهم لا بمطلق مسلماتهم سواء كان حقاً او باطلاً و انما يتعرض فى الاية الشريفة لغير الثلثة لان السفسطة و المغالطة و كذا الشعر لا يليق بمنصب النبوة سيما بمن هو سيد المرسلين و خاتم النبيين (ص) كما قال الله تعالى و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له و احتمال المصنف (قده) شمول اطلاق الموعظة الحسنة للشعر سيما لما اشير اليه فى النبوى المشهور ان من البيان لسحراً و ان من الشعر لحكمة و اما وجه اطلاق الحكمة على البرهان فقليل انه من جهة ان الحكمة نتيجة البرهان او

(١٠٩)

من جهة اتحادها مع الحقايق المجردة الالهية التي هي علل تحقق الاشياء وتذوتها  
و دليل و برهان عليها بحكم اتحاد العالم بالمعلوم و العاقل بالمعقول فتدبر و اماحكمة  
جعل عدد الرؤس ثمانية فلعلها من جهة اتحاد نور العلم مع نور الوجود وكون حملته  
عرش الوجود و الفيض المقدس و النفس الرحمانى يوم ظهور شمس حقيقة وجود الحق  
بتمام اسماءه و صفاته من مطلع الحقيقة الانسانية الختامية الكمالية و من افق آدم الاسماء  
و خليفة الله تعالى فى الارض و السماء؛ ثمانية بمقتضى قوله تعالى و يحمل عرش  
ربك فوقهم يومئذ ثمانية لاتحاد النورين و الحقيقتين او لكون الظاهر عنوان  
الباطن فتدبر

قوله (قده) من ذى البحار الخ (ص ٤)

اي ابحر مطالب الكتاب المتصلة بابحر علوم العقول الكلية الطولية والعرضية  
التي منها افيضت المطالب المنطقية على النفس الانسانية

قوله (قده) فيه ايها م (ص ٤)

قد مر وجهه فتذكر

قوله (قده) غرر الفرائد الخ (ص ٤)

قيل فيه اشارة الى انتظام مطالب الكتاب و انها فى النظم و الترتيب ظل النظام

العلم الربوبى .

قوله (قده) هذا هو التسطاس مستقيما الخ (ص ٤)

التسطاس بمعنى الميزان وهو من القاب المنطق و قد مر وجه تسميته بالميزان قال  
فى مجمع البحرين التسطاس بالضم والكسر و بهما قرء السبعة الميزان اى ميزان كان ..  
قيل هو عربى ماخوذ من القسط بمعنى العدل وقيل رومى معرب و الجمع  
قساطيس انتهى .

و انما وصفه (ره) بالاستقامة للاشارة الى انه صورة صراط الله المستقيم الجامع  
للسطرق الكلية الالهية اى صراط العقل الكلى و ميزان الحقيقة الجامعة  
المعمدية الذى هو اتم الموازين الالهية و اقرب الوسائل الوجودية للقرب

من الله تعالى و السلوك اليه .

(ص ٤)

قوله (قده) تلازم الخ

المراد بالتلازم الاتصالي الاستثنائي سمي به لاشتماله على الحكم بالمالزمة بين المقدم و التالي و من التعاند الانفصالي سمي به لاشتماله على الحكم بالتناقض و التعاند بينهما و سمي الثلاثة بميزان التعادل قيل لانها الوسط بينهما و انها تعطى كل ذي حق من المطالب النظرية التصديقية حقها فتأمل و يمكن ان يكون المراد بميزان التلازم بحسب الحقيقة التزام رواق عالم العقل و الامر او باب الانسان الكامل المحمدي (ص) و العلوي (ع) و عمرته القديسين و التمسك بحبل شريعته و عروة وثقى ولايته في السلوك اليه تعالى و اخذ العلوم من الحى الذى لا يموت ، و بميزان التعادل العدول عما سوى الله تعالى و الفناء فيه ذاتاً و البقاء وجوداً و سمي به لان ذاته تعالى هو العدل التام الحقيقى و الفناء فيه ذاتاً ميزان التعادل الاكبر لتميز الخبيث اى المتلطخ بخبث الامكان من الطيب و الفناء فيه صفاتاً ميزان التعادل الاوسط و الفناء فيه افعالاً ميزان التعادل الاصغر و بيان اخر ميزان التعادل الاكبر التحقق بالله تعالى او بالانسان الكامل المحمدي (ص) و الاوسط التخلق باخلاقه و الاصغر التعلق بشريعته المعبر عنها بالتحقق و التخلق و التعلق و قيل ميزان التعادل الاكبر خاتم النبيين و خاتم ولايته الذى هو العلى الاعلى (ع) بوجه و المهدي (ع) بوجه آخر و ميزان التعادل الاوسط باقى الائمة المعصومين (ع) و الاصغر العلماء بالله اى نوابهم العامة و الخاصة الذين هم امناء الله تعالى على المحرم و الحلال و الانفس و الاموال و ميزان التعاند البرائة من اعدائهم و وجه التسمية بذلك هو ان التمسك بحبل ولايتهم و التخلق باخلاقهم و التزام طريقتهم و التبسرى من اعدائهم ميزان الخلاص من نيران الحرمان و جحيم النقص و الفقدان و الدخول فى جنة الوصال و الفناء فى ذات الله المتعال .

(ص ٤)

قوله (قده) حررت فيه الخ

اشارة الى خلو الكتاب عن الحشو و الزوائد الامكانية من جهة كونه صورة

ام الكتاب الاكبر .

قوله (قدسه) للسعاة الخ (ص ٤)

فيه اشارة الى ان قارى الكتاب يكون من السامرين الى الله تعالى و ملكوته الاسنى ومن المسافرين من الخلق السى الحق و المتخلقين باخلاقه و انه يكون همه تحصيل المطالب الحققة النقية و السعادة السرمدية لا الاشتهار و التفوق على ابناء جنسه

قوله (قدسه) صحيفة منيفة الخ (ص ٤)

فيه اشارة الى ان الكتاب نموزج عالم القضاء العلمى و القدر المصون حيث انه ليس فيه الا المطالب الصادقة الحققة المطابقة لما فى نفس الامر الذى هو العقل الفعال او حضرة الاعيان الثابتة .

قوله (قدسه) مطهرة اما بصيغة الفاعل الخ (ص ٤)

اي مطهرة لمرآت قلب السالك النظرى و عقله عن ادناس المادة و ارجاس الطبيعة و ريون الجهل و غشاوات الغباوة و الغواية و يبلغه الى مقام الاطمينان و يصيره مجرداً عن الحدثنان و عوارض الامكان و متمسح بتجليات الله الرحمن و هذا على تقدير قراءة مطهرة بصيغة اسم الفاعل ولو قرمت بفتح الطاء اي بصيغة المفعول فيكون فيه اشارة الى اتحاد العاقل بالمعقول وان مطالب ذلك الكتاب التدوينى متحدة مع الكتاب التكوينى النفسى العينى و انه صورة الكتاب التدوينى الالهى الذى لا يمسه الا المطهرون من جهة لزوم المناسبة بين الفاعل و القابل .

قوله (قدسه) سميتها الخ (ص ٤)

وذلك ليكون الاسم مطابقاً مع المسمى بحكم «الاسماء تنزل من السماء»

قوله (قدسه) زينة سمع القلب الخ (ص ٤)

ماخوذ من قوله تعالى ذلك لمن كان له قلب اولقى السمع وهو شهيد والمراد من السمع السمع العقلى (او السمع الفعلى الخ) الموجود للانسان العقلى المعبر عنه هنا بالقلب اي النفس الناطقة القدسية البالغة مقام الاطمينان و الرجوع من مقر القوة و الامكان الى موطن الفعلية و الوجوب و التجرد عن الحدثنان و مستوائية الرحمن و ذلك لما تقرر فى

العلم الاعلى من ان القوى القائمة بالبدن واعضائه او الظاهرة فيهماكلها مثل وظلال  
للانسان النفسى البرزخى وهو بقواه واعضائه النفسانية مثل و ظلال للانسان العقلى و  
الافق الاعلى من النفس متصل بالافق الادنى من البدن فكما كانت من القوى الظاهرية  
والباطنية موجودة فى البدن بنحو النشر والكثرة فهى موجودة فى النفس بنحو اللف  
والوحدة وهى اصلها ومبدئها وتمامها فللنفس فى ذاتها سمع وبصر ولمس وذوق وشم و  
غيرها من القوى الظاهرة والباطنة .

مثنوى :

بنج حس با يكدر پيوسسته اند      زانكه اين هر بنج زاصلى رسته اند  
الان القوى العشرة الموجودة فى نشأة البدن تصير فى النشأة النفسى مائة تحصل  
من ضرب العشرة فى مثلها وفى النشأة العقلى تصير الفا وهى الحاصلة من ضرب العشرة  
فى المائة وذلك لسعة نشأة الفوق وكمالها كما حقق المصنف (قده) ذلك فى فن الحكمة  
و تخصيص السمع بالذكر من جهة انه باب صعود المعانى المكتسبية بكسء الالفاظ  
والتجارية بجباب الارقام والكلمات من الحضيض الادنى من النفس ومرتبة فرقها الى  
ذروتها العلىاء ومرتبة جمعها وقيل ذلك من جهة انه الطف القوى الحسية و اشرفها  
عند جمع من الحكماء و كون تلك الصحيفة المنيفة المسماة بالتالى المنتظمة زينة  
سمع القلب من جهة ان خروج النفس من القوه الى الفعل ومن النقص الى كمالها الممكن  
لها وبلوغها الى مقام العقل بالمستفاد والاتحاد بالصور النورانية العقلية التى هى صورة  
وزينة لها وبها جمالها وبهاها اوالاتحاد بالعقل الفعال الذى هو اصلها وتمامها، انما يكون  
بالمنطق بل هو بوجه نفس تلك الجمال والبهاء العقلى والكمال الازلى الابدى السرمدى .  
قوله (قده) المراد به العقل النعال الخ (ص ٤)

اى المراد بنى مكرمة العقل الفعال ان كانت كلمة من نشئية فان مفهمن الصور  
والنفوس على المواد القابلة والابدان المستعدة بحول الله وقوته واذنه وانما هو العقول  
الفعالة التى هى جهات فاعلية الحق تعالى و درجات مبدئيتها وهى وجهه الباقي بعد فناه  
كل شى فهى ذو مكرمة من جهة كونها مبدء كل فضيلة و مكرمة ومنها نشاء القلب اى



النفس الناطقة القدسية والمراد من العقل الفعال هو العاشر النزولى من العقول الطولية اورب النوع الانسانى الذى هو اشرف العقول المتكائمة الباديات او الانسان الكامل الذى هو اكمل العقول الكلية الصاعدات او جملة العقول الكليات الباديات و الصاعدات والطوليات والعرضيات نظراً الى كون الكل فياضة فعالة بحول الله وقوته او الى رجوع جميعها الى نور واحد واصل فارد كما ورد فى حق العقول الصاعدات لا تفرق بين احدهم ورسوله وفى حق اشرف تلك الانوار اى الائمة الابرار اولهم محمد و اوسطهم محمد و آخرهم محمد (ص) او الى ان افاضة الموجود الدانى بحول العالى وقوته فياضية العقل العاشر من العقول الطولية اورب النوع الانسانى بعينها فياضية الباقى و فعاليتها و صح لذلك تسمية الجميع بالعقل الفعال ولكن الانسب بالمقام ارادة العقل العاشر اورب النوع الانسانى وتحقيق المقام بحيث يرتفع به الظلام عن وجه المرام يحتاج الى مزيد بسط فى الكلام فنقول بعون الله الملك العلام ان الفلاسفة العظام و الحكماء الفخام لما اتفقت آرائهم واجتمعت كلمتهم على ان اول صادر عن الحق الاول تعالى الذى هو احدى الذات والصفات والواحد من جميع الجهات والحشيات يجب ان يكون موجودا واحدا بسيطا منزها عن التعدد والانينية برئاً عن القوة والكثرة الحقيقية وذلك لما تاصل عندهم وقام قويم البرهان عليه من عدم جواز صدور الكثير عن الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية فى مرتبة واحدة و لزوم المشاكلة والسنخية بين العلة والمعلول والمفيض والمفاض كما قال تقدست اسمائه قل كل يعمل على شاكلته وكان صدور كل واحد من العرض والصورة والجسم والنفس والهيولى فى الرتبة الادلى عن المبدء الاعلى مستلزما لصدور الكثير عنه تعالى من اجل افتقار الاول الى الموضوع والثانى الى المادة فى التشخيص والرابع الى البدن فى الفعل والخامس الى الثانى فى الوجود وتركب الثالث من الثانى والخامس مع عدم السنخية بين هذه الامور وبينه تعالى من جهة عدم برائتها عن القوة والفقدان مضافا الى النقص الحاصل لها من جهة الامكان؛ جعلوا ذلك الصادر الاول موجوداً قائماً بذاته تماماً فى صفاته وكمالاته مجرداً عن المواد خالياً عن القوة والاستعداد وسموه من جهة تجرده عن المادة مطلقاً وقيامه بذاته و حضوره لها بالعقل

ومن جهة كونه لبا وباطنا للعالم الكبير بالروح. ومن جهة تسطيره العلوم والصور والارواح والالواح بالقلم ومن جهة اندكك جهة السوائية والاثنينية فيه وفناءه فيه تعالى وكونه نفس كلمة كن التكوينية بالامر. ومن جهة اعرابه عن غيب مكنون الحق تعالى وسر مصونه بالكلمة. ومن جهة كونه صورة عشق الله تعالى وحبه ومشيته « بالدرة البيضاء » الى غير ذلك من التعميرات والالقب والاسماء ثم بعد ذلك اختلف ارائهم و تفرقت كلمتهم فى كيفية صدور الكثير عنه تعالى بتوسط ذلك الواحد فذهبت الطائفة المشائية منهم الى ان ذلك الواحد لما كان فى عين وحدته مشتملا على كثرة اعتبارية من الوجوب الغيرى والامكان الذاتى والوجود والمهية وتعقل الذات والمبدء تعالى واحدة منها وهو الوجود مفعولة بالذات والباقي مفعول بالعرض فهو باعتبار اشرف جهاته واكمل حيثياته مثل وجوبه بالمبدء تعالى وتعقله له يصيروا سطة لصدور عقل آخر عنه تعالى يسمى بالعقل الثانى و باعتبار وجوده وعقله لذاته يكون واسطة لصدور نفس الفلك الاقصى و باعتبار مهية و امكانه الذاتى لصدور جسمية ذلك الفلك، فالجهة العالسة للصادر العالى والمتوسطة لمتوسط والمدانية الدانى وهكذا يصدر من كل عقل عقل ونفس وفلك حتى يبلغ الى عشرة عقول وتسعة افلاك فلا يصدر حينئذ من العقل الاخير عقل وفلك بل كدخدامية عالم العناصر مفوضة اليه ويصدر عنه نفوس ذلك العالم وصورها وجسميتها بتفصيل مذكور فى محله ولما كانت افاضة النفوس الجزئية والصور والفعليات والكمالات الوجودية والمواهب الالهية على المحال القابلة والابدان والمواد المستعدة وانزال الوحي على الانبياء والرسل بتوسط ذلك العقل الكلى وكانت تملك المواهب والعطيات كثيرة بل غير متناهية لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقوله تعالى كل يوم هو فى شان فصار فعله فى العوالم التى تحت عالم الجبروت غير محصورة ولا محدودة فلجل ذلك سموه بالعقل الفعال وسمى فى لسان الشرع بجبرئيل والروح القدس ولما رأت الطائفة الاشراقية منهم عدم و ناقة ذلك الاساس اسس شيخهم اساساً اخر فى باب صدور الكثرة الطولية والعرضية عنه تعالى فجعل الصادر الاول الذى هو اقرب الانوار القاهرة من نور الانوار تعالى مبدأ لنور قاهر اخر وجعل هذا النور القاهر

العقلى ايضا مبده لقاهر آخر وهكذا الى مبالغ مكثار غير معينة فى عدد بل حيث تبلغ مراتب التنزل فى الضعف والقصور الى حد لا يصير القاهر الاخير لفرط النزول مبده لافاضة قاهر عقلى بل يصير واسطة لافاضة نور نفسى يسمى بالنور الاسفهبى عندهم من غير ان يجعل للجهات الاعتبارية مدخلية فى الاجادة والافاضة ومن دون ان يعين للانوار القاهرة الطولية عدداً معيناً كما عينه المشائية فى عشرة و كذا من غير ان يصدر عنه الافلاك مع صدور العقول كما كان يصدر فى الطريقة المشائية ثم جعل النسب الوجودية الاشراقية التى لتلك القواهر الاعلى من الشهود والحب والقهر والغنى والفقر ونحوها منشاء لعقول قواهر اخرى عرضية متكافئة مسماة عندهم بالمثل المجردة و بارباب الانواع لكون كل واحد منها رتبة من انواع الجوهرية من الانواع الكيانية ثم جعل هذه الانوار المتكافئة مبده للمثل المعلقة اى حضرة المثل والملكوت الاسفل و عالم الحس والشهادة افلاكه وعناصره واجسامه بشرح ذكر فى محله ثم لما كان العقل القاهر الذى هو رب للنوع الاشرف الذى هو الانسان اشرف الطبقة المتكافئة من القواهر العقلية وكان استعداد هذا النوع اتم مراتب الاستعداد وقابليته اكمل مراتب القابليات بل كان لسان استعداد وقابليته جامعاً لجميع الاسنة الوجودية والقابليات الامكانية وكان تمام العطايات الربانية وكل الغبوضات والهبات الالهية على من هو دونه بتوسط روحانيته؛ صارت عطياته وافاضاته وفعاله بحول الله تعالى وقوته على من هو دونه كثيرة بل غير متناهية كما مر فلذلك سمى ذلك النور العقلى القاهر والانسان الذى هو متحد معه بالحقيقة من جهة اتحاد فواتح كتاب التكوين مع خواتمه ايضا؛ بالعقل الفعال فظهر من هذا وجه اطلاق العقل الفعال على العقل العاشر من العقول الطولية عند المشائين وعلى رب النوع الانسانى والانسان الكامل عند الاشراقيين والعرفاء وانسيية ارادة الاولين منه فى المقام بقرينة ما افاده (قده) بعد ذلك بقوله او القلب الخ وكذلك وجه ما افاده من ان المراد من ذمكرمة العقل الفعال على تقدير كون كلمة من نشئية فان النفس الناطقة القدسية المعبر عنها بالقلب صادرة عنه تعالى بتوسط العقل الفعال الموصوف بكونه ذمكرمة و ناشئة منه فتدبر .

(ص ۴)

## قوله (قدّه) او القلب الخ

قد مر معانى القلب سابقا و الانسب من تلك المعانى المذكورة هي هنا النفس الناطقة  
القدسية والقوة اللاهوتية الانسية المدركة للمكليات والجزئيات و المتقلبة فى جميع  
الحضرات والنشآت ووجه كونه ذا مكرمة على تقدير كون كلمة من تبيضية واضح لكونه  
بيت الله الاعظم و قبلة اهل الامم و الكتاب الحكيم المحكم الذى اوتى جوامع الكلم  
ولطائف المعارف و الحكم و معلم بجمع اسماء به الاعز الاكرم و واسطة لافاضة المواهب  
و النعم على قاطبة اهل العالم و هو كما قيل فى حقه .

همه عقول و نفوس و عناصر و افلاك  
بجز من مسكين بي دل غمناك  
فلمست تظهر (لولاي لم اكن) لولاك

اگر چه آينه روى جان فزاى تو اند  
ولى كسى نمايد تورا چنانكه تو مى  
ظهور تو بمن است و وجود من از تو

## و قيل ايضا

روزی نشستهستم و دمی نغمه بودم  
خود جام جهان نمای عالم بودم

در جستن جام جسم بسى پیمودم  
ز استاد خود وصف جام جم بشنودم

ووجه جعل كلمة من تبيضية على تقدير ارادة هذا المعنى كون العقل الكلى الذى  
هو باطن ذات القلب بهذا المعنى اتم افراد ذي مكرمة من الممكنات والله جل جلاله  
اصل كل ذي مكرمه و تمامه و هو من ورائهم محيط و لو جعل المراد من ذي مكرمة العقل  
الكلى او الانسان الكامل لكونهما قلب العالم الاكبر و الانسان الكبير فيكون التبييض  
باعتبار انهما ظل الله و هو جل شاناه و تقدست اسماءه اعز و اكرم منهما و من كل شى او من  
جهة ان كل موجود ذو مكرمة لاجل كونه اسما من الاسماء التكوينية الالهية و كل اسماءه  
كبيرة و يحتمل ان يكون التبييض باعتبار الاجزاء لاعتبار الافراد من جهة ان القلب  
بهذه المعانى الثلاثة من اجزاء العالم الكبير بوجه الذى هو ذو مكرمة من حيث كونه  
صورة الحق او من جهة انها من اجزاء المرتبة الالهية فان جميع الايات الافاقية و الانفسية  
من اجزاء تلك الحضرة كما حقق فى محله

قوله (قدمه) فيها اغوص الخ (ص ٥)

اي فى الابحرة السبعة التى اشير اليها فى الاية الشريفة (١)

قوله (قدمه) لاقتنى الخ (ص ٥)

الاقتناء الاذخار وجمع المال يقال اقتنى المال اى جمعه لنفسه وقنى المال اى كسبه اى لاقتنى ماثوبة الله تعالى ليوم المعاد الذى لا يتخلف فيه الميعاد واقتنى المطالب الحققة النقية فى ذلك الكتاب للسائرين الى الله تعالى بقدوم المعرفة والله اعلم بالصواب

قوله (قدمه) خير منطاق الخ (ص ٥)

وهو الحق تعالى او وجد من وجوهه من حيث هو كذلك الذى هو معطى المنطق الباطنى والظاهرى على كل شى بمقتضى قوله تعالى و ان من شىء الا يسبح بحمده (آلية)

### البرهان

قوله (قدمه) قانون الخ (ص ٥)

القانون كما قيل لفظ يونانى اوسربانى وهو عندهم مسطر الكتابة ونحوها وفى الاصطلاح بمعنى الاصل والقاعدة اى التضية الكلية التى تصالح لان تجعل كبرى لصغرى سهلة الحصول ليخرج بضمها اليها حكم جزئيا من القوة الى الفعل والالة مايكون واسطة بين الفاعل والمنفعل فى وصول اثره اليه وفى التعبير عن المنطق بالقانون اشارة الى انه من العلوم الكلية والى ان بدو المنطق من القاف كما ان ختمه به ايضا اى من قاف العقل الكلى او القلب الجمعى الالهى، وانه من عطيات تلك الحضرة السنية الالهية على النفوس الناطقة القدسية ليخرجها من الظلمات الى النور ومن العالم الادنى الاصغر الى العالم الاعلى ورضوان من الله الاكبر وانه يدوم بدوام ذلك النور القاهر الابهر ووصف القانون بالآلية للاشارة الى ان علم المنطق من العلوم العملية فان العلوم اما نظرية غير آلية او عملية آلية والمنطق من القسم الثانى كما حققه بعض المحققين والمراد من الجزئى فى التفسير المنقول

(١) ولو ان ما فى الارض من شجرة اقلام والبحر يملده من بعده سبعة اببحر ما نفذت كلمات الله. والمراد بالبحر السبعة المنطقية هى : بحر المعرفات والايا بساغوحى والخمسة الباقية هى الصناعات الخمس

للقانون جزئى موضوع الكبرى الكلية لاجزئى نفس القضية واحسن التفسير له ما ذكره المحقق الطرسى (قده) فى شرح الاشارات بقوله و هوكل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها وهذا التعريف رسم للمنطق لاشتماله على القانون والالى المعتبر فى مفهومهما الاضافة الى الغير وقوله قانون آلى عرض عام له اقيم مقام الجنس و باقى الرسم خاصة مطلقة له اقيم مقام الفصل و انما قدم القانون على الالى لا يذان الالى به مفهومه على كون الموصوف به فانى فى غيره و مخصصاً فى عدم الاستقلال فلذلك يكون ابعد من الجنسية من القانون كما قيل.. وكان من عكس الامر وعرفه بانه آلة قانونيه الخ نظر الى كون الالية من اظهر لوازم المنطق وعوارضه. وقيل ما ذكر رسم للمنطق بقياسه الى غيره اى باعتبار غايته والذى له بحسب ذاته فقط هو ان يقال: انه صناعة تعرف منها طرق الانتقال من المعلومات التصورية والتصديقية الى المجهولات. و هو العلم بالقواعد الممهدة لذلك. او نحو ذلك من التعريفات المذكورة فى كتب القوم و انما اختار رسمه بالقياس الى غيره لاختصاصه بالغرض من المنطق الذى قصد الاشارة اليه اجمالاً وقيل اقتصر على رسم المنطق و لم يأت بحده لانه من العلوم العملية والعلم العملى يكون ما به ينظر الى غيره فهو من حيث هو كذلك لا يعرف الا بالقياس الى غيره فلذلك يصير تعريفه رسمياً مع ان العلم مطلقاً من سنخ الوجود وهو لا يعرف الا بالتعريف الاسمى و اما ما قيل من ان حقيقة كل علم مسائل ذلك العلم وعرفانه بحده وحقيقته موقوف على معرفة تلك المسائل فلا يمكن ان يعرف تعريفاً حديفاً مقدمته قبل معرفة مسأله فاورد عليه بان ذلك انما يتم فى العلم بمعنى المسائل المفصلة المعينة لافيه بمعنى المفهوم الاجمالى الذى وضع الاسم بازائه فتأمل

وهذا التعريف على ما قيل مشتمل على العلل الاربع فالقانون الالى اشارة الى مادة المنطق وقوله يقى رعايته الى العلة الغائية بالمطابقة والى الصورية والفاعلية (٢) اى العالم

(٢) هذا بناء على مشاركة الحد و البرهان ( على ما سبأنى ) من ان مفاهيم الادلل الاربع لمكان قابليتها للحمل قد تؤخذ فى الحد . بل اكمل الحد و ما اشتمل عليها جميعاً

بتلك القوانين بالالتزام فتدبر

(ص ٥)

قوله (قده) اي المنطق الخ

اشارة الى جواب سؤال مقدر وهوان هذا التعريف فاسد لان المنطق مشتمل على قوانين متعددة فلا يصدق عليه القانون فاجاب عنه بقوله اي المنطق ومحصل الجواب ان المراد بالقانون القوانين المتعددة الالية لا القانون الواحد ولكنها ما اشتركت في مفهوم القانون المستعمل في المعنى الجنسى وكان المعرف ايضا المنطق من حيث كونه علما واحدا اتى بصيغة المفرد لا بصيغة الجمع والباء في قوله بالقوانين سببية اي الملكة الحاصلة من ممارستها وقوله او المراد به الخ جواب اخر محصله ان المراد هنا من القانون العلم بالقوانين الميزانية بمعنى الملكة البسيطة لا العلم بمعنى المسائل والعلم بهذا المعنى شى واحد فلا ضير في الاثيان بصيغة المفرد مع ان فيه اشارة الى اتحاد العلم والعالم والمعلوم ذاتا و حقيقة وعلم من هذا ايضا الجواب عن سؤال اخر وهوان المنطق علم فلا يصدق عليه القانون لانه من المعلومات. والمراد من الملكة البسيطة الملكة البسيطة الوجودية الخلاقة للصور التفصيلية التي هي عين النفس ذاتا و حقيقة بحكم اتحساد العقل و العاقل و المعقول ففيه اشارة ايضا الى ان المنطق من العلوم الكلياتية بالمعنى الذى مر سابقا فتدبر

(ص ٥)

قوله (قده) يقى رعايته الخ

انما جعل الواقى رعاية القوانين الميزانية لانفسها لان مجرد العلم بها ليس عاصما عن الخطاء والالزم ان لا يضل المنطقى في فكره اصلا مع انه قد يضل في فكره اذالم يراع تلك القوانين فيكون الواقى عن الخطاء اذن مراعاتها لا بمجرد العلم بها وقيل المراد من الوقاية المطلقة لا مطلق الوقاية فلا يصدق رسم المنطق على بعض مسائله ولا على غيره فما

يقى عن خطاء ما احيانا فتأمل

(ص ٥)

قوله (قده) عن خطاء الفكر الخ

سيجى، معنى الفكر عن قريب والخطاء فيه قد يكون من حيث الصورة وقد يكون من حيث المادة والقوانين المنطقية تراعى جانب كلا الامرين وبمراعاتها تعصم عن الخطاء في كلتا القبياتين كما ستظهر من المباحث الانية، الا ان شأنها بيان الكليات ولا نظر لها

الى المواد الشخصية والمثل الجزئية من حيث انها جزئيات فلو حصل الخطاء والغلط لتعلم المنطق من جهة عدم تشخيص المصاديق وخلط بعضها ببعض لسوء فهمه واعيوجاج قريحته اولعلة اخرى فليس مستنداً الى نقصان تلك القوانين وعدم رعايتها جانب المواد كما ظن بعض المحدثين بل يجب ان لايلو من الانفسه و يصلح فهمه وحسه ثم ان ضلال الفكر على ماحققه المحقق الطوسي (قده) في شرح الاشارات يكون اما باخذ سبب لما لاسبب له او بفقد السبب او باخذ غير السبب مكانه فتأمل

(ص ٥)

قوله (قده) كالنحو الخ

مثل به الاشارة الى عدم اختصاص الالية بالمنطق من بين العلوم وانها لا تمنع عن كونه علما في حد ذاته وآلة بقياسه الى غيره مثل ساير ما يشاركه في الالية من العلوم العملية وللإشارة الى تطابق عالمي المعنى والصور وتوافق المداليل والالفاظ وان كل ماهنا لك فله نظير فيما هاهنا فتدبر تفهم ،

(ص ٥)

قوله (قده) وهذا غايته الخ

غاية الشئ ما يصدر لاجله عن علته الفاعلية وغاية الحركة ما تنتهي اليه والغرض ما يقصده الفاعل المختار في فعله ويفعله لاجله فهو اخص من العلة الغائية على ما افاده بعض حملة عرش التحقيق ، وقيل هو مع الغاية والفائدة والمنفعة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار فيسمى ما يتادى اليه الشئ او يترتب عليه بهذا الاعتبار غايه ومن حيث يطاب بالفعل غرضا ومن حيث كونه علة لفاعلية الفاعل وبصدر عنه الفعل لاجله ويكون باعثاله عايه علة غائية ومن حيث انه يترتب على الفعل فمدة ثم ان كان مما يتشوقه الكل طبعيا يسمى منفعة وما ذكر او لا اوفق بموارد الاستعمال والغاية علة فاعلية الفاعل بما هيته ووجودها ذهنيا ومعلولة لسه بوجودها خارجا ولذلك قيل اول البغية اخر الدرك ولكن هي فيما لا يزيد غايته على ذاته تحصل بعين وجوده وفيما تزيد على ذاته تتاخر عن وجوده ووجود فاعله والعلوم قد مر انها على قسمين نظرية غير آلية وعملية آلية والقسم الاول تكون غايته نفس ذاته وتحصل بحصوله والقسم الثاني تكون غايته غيره وتتحقق بحصول ذلك الغير ولما كان المنطق من القسم الثاني تكون غايته حصول غيره وهو عصمة الذهن عن الخطاء



فى الافكار ولذا قال (قده) وهذا غايته والتحقيق ان المنطق لما كان علما فى حد ذاته وآلة بقياسه الى غيره فهو من حيث كونه علما وكمالا . مطلوبوا المنفس . مخرجاً لها من القوة الى الفعل؛ تكون غايته نفس ذاته وتحصل بحصوله ومن حيث كونه آلة لغيره تكون غايته حصول ذلك الغير فهو اذن ذو غايتين و جامع للمضياتين ولكن لما كان المقصود فى المقام بيان غايته من الجهة الثانية جعل غايته عصمة الذهن فقط ولذا قل (قده) فيماسبق و انتفاع غير هابه انما هو غاية بالعرض فتأمل

قوله (قده) و موصل التصور الخ (ص ٥)

قيل ان ذكر هذه الجملة و التى قبلها قبل تقسيم العالم الى التصور و التصديق و بيان ماهية كل واحد من القسمين و انقسامه ما الى الضرورى و النظرى يكون على خلاف الترتيب الطبيعى بل كان من حقها ان تذكر بعد المبحث الاثنى اى قوله الارتسامى الخ الا انه لما كانت هذه الامور هيبنة فى كتب انقوم وغير خفية على متعلمى الكتاب وقارئيه و كان من قصده ان يذكر الغاية و الموضوع عقيب ذكر التعريف لكثرة الارتباط بين هذه الامور ذكرهما فى المقام بعد بيان التعريف فتدبر

قوله (قده) و الحكم الخ (ص ٥)

فيه ايمان الى ان مختاره فى باب التصديق ما ذهب اليه الحكماء قدست اسرارهم من انه نفس الحكم لا المركب منه و من التصورات الثلاثة كما ذهب اليه الامام الرازى و سيجب تحقيق هذا المطلب عن قريب و لا تهافت بين ما اختاره هناك من كون موضوع المنطق المعاموم التصورى و التصديقى من حيث كونها موصلين الى المجهول التصورى و التصديقى لا مطلقا كما يرشد اليه تعبيره عنهما بالموصل الى التصور و الحكم و ما اشار اليه سابقا من ان موضوعه المعقولات الثانية لان ما ذكره سابقا كان نقلا عن غيره لامرضياله و على تقدير ارتضائه له لا تم فت ايضا لما اشرنا اليه فى شرح ذلك المقام فراجع اليه حتى يتضح لك المرام

قوله (قده) حجة الخ (ص ٥)

من حجج يهيج اذا غالب على خصمه وتسمية الموصل الى الحكم بهامان باب تسمية

السبب باسم المسبب

(ص ٥)

قوله (قده) ألفه الحكيم

قال قطب الدين اللاهيجي في كتاب محبوب القلوب في شرح حسالات المعلم ما خلاصته ان الحكيم ارسطوطا ليس بن نيقو ماخس الفيشاغوري فيلسوف ذلت له الرقاب وخضع له اولو الباب و اقرت له الالسن بالعجز عن لطيف ما اتى ودقيق ما ارى و بديع ما الف و غريب ما صنف حتى صار في الناس علما و عليهم حكما و كفى لجلالة قدره تسميته معلمه افلاطن انسانا و عقلا كما نقل ان افلاطن يجلس فيستدعي منه الكلام فيقول حتى يحضر الانسان و ربما قال يحضر العقل فاذا حضر قال تكلموا فقد حضر الانسان او العقل... و هو اول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات للمنطقية و صورها بالاشكال الثلاثة و جعلها آلة العلوم النظرية حتى لقب بالمعلم الاول و بصاحب المنطق و انما ولد في اول سنة ملك اردشير بن دارا و كان اصله من المدينة التي تسمى «ارسطاغير» و لماتوا في نقل اهل «ارسطاغير» رمته بعد ما بليت و جمعو اعظامه و صيروها في اناء من نحاس و دفنوها في الموضع المعروف بارسطوطا ليس و صيره مع معلمهم يجتمعون فيه للمشاورة في جلال الامور و اذا صعب عليهم شئ من فنون العلم والحكمة اتوا ذلك الموضع و جلسوا اليه ثم تناظر و افهما بينهم حتى يستنبطوا ما اشكل عليهم و يصح لهم ما شجر بينهم و تفسير ارسطوطا ليس «تام الفضيلة» و قال الفاضل الشهرزوري في تاريخه ورايت في سياسات الملوك التي ترجمها ابن البطريق للمامون ان هذا الحكيم الفاضل كثيرا ما تعده العلماء اليونانيين في عداد الانبياء انتهى ما خصا و علم منه وجه تسميته بالمعلم الاول

(ص ٥)

قوله (قده) ميراث شئ القرنين الخ

قيل المراد بنى القرنين اسكندر بن فيلقوس اليوناني لقب بنى القرنين لاجل بلوغه قرني الشمس اى مطلعها ومغربها. وقيل لان داراء الاكبر قد زوج بابنة فيلقوس فلما قرب منها وجد منها رائحة منكرة فردها على ابيها وكانت قد حملت منه بالاسكندر قبل عودها الى ابيها فبقيت عند فيلقوس فولدت الاسكندر عند فيلقوس و اظهر هو اونه

ابنه فهو تولد من اصلين مختلفين الروم والفرس . وقيل ان ذا القرنين المذكور فى القرآن هو ابوكرب شمس بن عبر بن افريقش الحميرى ملك مشارق الارض ومغاربها . وقيل انه كان عبدا صالحا ملكه الله تعالى مشارق الارض و مغاربها واعطاه العلم والحكمة والبسه الهمبة وان كنا لانعرف من هو وقيل انه نبي وقيل انه لاملك ولا نبي بل كان عبدا صالحا ضرب الله على قرنه الايمن فى طاعة الله تعالى فمات ثم بعته الله فضرب على قرنه الايسر فمات فبعته الله فسمى بنى القرنين وقيل سمى به لانه راض وقته قرنان من الناس اولان صفحتى راسه كاتتا من نحاس او كان على راسه ما يشبه القرنين اولانه طاف قرنى الدنيا شرقها وغربها . او كان له قرنان اى ضفرتان . او انه تعالى سخر له النور والظلمة فاذا سرى يهديه النور من امامه وتمده الظلمة من ورائه . اولانه دخل النور والظلمة . اوسمى به لشجاعته الى غير ذلك من الاقوال المذكورة فى محله فى وجه تسميته بنى القرنين والمراد منه فى المقام على ما نقل عنه (قده) الاسكندر الرومى لانه كان تلميذاً لارسطا ليس . ويمكن ان يكون المراد به من ذكر فى القرآن المجيد بوجه بعيد وان يكون الوجه (على هذا) فيما لقب به باوغه مرتبة العقل بالمستفاد فى النظرى ومرتبة الفناء فى الله تعالى والبقاء به فى العقل العملى اى لكماله فى العقلين واستكماله بالحكمتين وفوزه بالحسنتين وجمعه بين الشرفين والفضيلتين وهذا بحسب الظاهر واما بحسب الباطن ولسان التاويل والتحقيق فيمكن ان يكون المراد به العقل الفعال النزولى او الصعودى بلسان المشايخ وعبر عنه بنى القرنين من جهة كونه علة فاعلية اى من جهات فاعليته تعالى للعالم الطبيعى فى السير النزولى وغاية تحولية له فى القوس الصعودى او من جهة كونه نهاية عالم الامر اى المقول الكلية الطولية النزولية و مبدء عالم الخلق بمذاقهم فله قرنان اى قرن عالم الامر و قرن عالم الخلق ، او الانسان الكامل على مسلك العرفاء او المراد به رب النوع الانسانى على مذاق حكماء الاشراف فيكون لقب به لبرزخيته بين الامكان والوجود و جمعه بين مظهرية الاسماء اللطيفية والقهرية والجمالية والجلالية وحضرتى الاحدية والواحدية و كتابى الافاق والانفس وموطنى القضاء والقدر ومعراجى التحليل والتركيب وكونه خليفة الله تعالى فى ارض الناسوت

وسماء الملكوت وبلوغه مطالع شمس الوجود ومغاربها وكونه به يبدئ الله الخلق ويعيده ويؤيد هذا المعنى ما روى من ان ذا القرنين ملك من الملائكة او انه على بن ابي طالب (ع) فان المسمى بلسان الحكماء والفلاسفة بالعقول يسمى في لسان الشرع بالملائكة وان على بن ابي طالب (ع) خاتم اناسي الكملين لكونه خاتم ولاية سيد المرسلين (ص) وقرناه الايمن واليسر ظهوره بصفة الحق والخلق وجنبيته الامرية والخلقية وكونه (ع) ممن اعطاه الله تعالى الحكم والولاية وغير ذلك مما اشرنا اليه اولم نشر لعدم اقتضاء المقام وخوف اطالة الكلام وبالجملة المنطق ميراث العقل العفال اورب النوع الانساني حقيقة ورثه النفوس الناطقة القدسية ليخرجهم من ظلمات الجهل والغلط والسفسطة الى انوار العلم والحكمة والمعرفة فافهم .

(ص ٥)

قوله (قده) وادر عليه الخ

يقال ادر الله لك اخلاف الرزق ، اى اكثر الرزق عليك والمراد انه اكثر جائزته باضافة ذلك المبلغ على ما اعطاه اولاً .

(ص ٥)

قوله (قده) مرفوع على التقطع الخ

اى بالقطع من النعتية .

(ص ٥)

قوله (قده) والماهم الخ

قد مر معنى الالهام سابقا وفي هذا اشارة الى ان سلسلة العلوم الكسبية تنتهى الى الوهية وانها تكون بالقاء الحق تعالى والهامه دفعا للدور و التسلسل المستحيل عند الحكماء بل من امتناع ان يكون لغيره تعالى تأثير فى افاضة الوجود وكمالاته اصلا فتكون العلوم الكلية قديمة ازلية من جهة لزوم مشاكلة الفيض مع المفيض ، او من جهة اتحادها مع الحق تعالى ووجوهه الامرية لمكان اتحاد العلم والعالم والمعلوم .

(ص ٥)

قوله (قده) سيما العلوم الكلية

المراد من الكلية ما لا تتغير بتغير الاعصار والازمنة والاديان واللغات او تكون عامة النفع او المراد بها السعة الوجودية العارضة لتلك العلوم من جهة اتحادها مع الكليات الوجودية والعقول المجردة لاجل اتحاد العاقل والمعقول والاصالية قد تطلق

(١٢٥)

فى قبال الالية وقد تطلق فى قبال التبعية او الفرعية مثل الطب بالنسبة الى الطبيعى والمخروطات والمثلثات بالنسبة الى الهندسة والمراد منها هنا على ما قيل الثانى حتى لا يخرج عنها المنطق فتأمل .

(ص ٥)

قوله (قده) حق الخ

قد مر معانى الحق والمراد منه الواجب الوجود بالذات تعالى وفى التعبير بالحق والقديم اشارة الى انه لاسيىل للبطلان الى العلوم الكلية لما مرنا وكذا فى الايمان باسم العليم ايماء الى ما ذهب اليه العرفاء من ان ارتباط الحق بالعالم ايس من حيث مرتبة الاحدية الذاتية والغناء عن العالمين بل من حيث مقام الاسماء والصفات ومرتبة الواحدية وان افاضة الكلمات على الاعيان القابلات من الاسماء المناسبة لها وان افاضة العلوم والمعارف على مرايا القلوب النقية من اسم العليم .

(ص ٥)

قوله (قده) منه عظيم الخ

اشارة الى كونه تعالى فى فياضيته جواداً محضاً وهاها صرفاً حيث ان فعله تعالى ليس معللاً بالاعراض والاعراض .

(ص ٥)

قوله (قده) اذ معلوم الخ

دليل على كلتا الجهلتين اى كون المفيض للمعلوم الاصلية والعلوم الالية هو الحق تعالى وكون منه عظيماً جسيماً .

اما كونه دليلاً على الاولى فلانه اذا كانت تلك العلوم دائمة بدوام الادوار والاكوار يجب ان يكون المفيض المعطى اياها هو الحق تعالى او وجهاً من وجوهه الازلية للزوم المشاكلة بين المفيض والمفاض وامتناع استناد القديم الى الحادث ، واما كونه دليلاً على الثانية فلكون العلم مبدء كل ظهور واظهار من جهة ان علم الحق تعالى فعلى وهو عين ذاته تعالى وكون غاية ايجاد الموجودات العلم والمعرفة وهو صورة الاسان ومبدء فصله الذى به فضل على جميع الممكنات و صار مظهرراً لاسم الله الاعظم و مجلله الانم الاكرم .

قوله (قده) وان كانت البحثية الخ (ص ٥)

هي في قبال الذوقية اي العلوم الوهية واللذنية الحاصلة لارباب الذوق والعرفان بالسلوك والمجاهدة والتقيد بها من جهة ان عدم اختصاص الذوقية بدورة و كسورة واضح ظاهر حيث انها مأخوذة عن الحى الذى لا يموت ويدوم فيضه بدوام ذاته وهو فوق التمام فى جميع كمالاته والاخذ لها الاناسى الكمل الذين لولاهم لساخت الارض باهلها واما العلوم البحثية فانها لتوقف حصولها على البحث والنظر قد يتوهم عدم دوامها بدوام القرون والاعصار ولذلك كانت من الافراد الخفية لكن لما كانت دولة اسم العليم مستمرة وسلطنته بافضة تلك العلوم دائمة ازلية وكانت او عيتها الاخذة اياها عن الجواد الحق النفوس الناطقة التى هى من اعصان شجرة طيبة الانسان الكامل الذى هو مظهر اسم الله الاعظم ويدوم دولته بدوام العالم مع ان نظام العالم الكبير منوط ببقاء هذه العلوم؛ فلذلك يجب دوامها ايضا بدوام الادوار والاكوار كدوام العلوم الذوقية بدوام الله العزيز الجبار فتدبر .

قوله (قده) وعلمها الالى الخ (ص ٥)

وذلك لان دوام ذى الالة يقضى دوام الته و الالما امكن تحصيله فلا يدوم وجوده فلا يدوم وجودها ايضا .

قوله (قده) بدورة الخ (ص ٥)

المراد منها الادوار الزمانية اى لا يختص بزمان دون زمان وقرن دون قرن و عصر دون عصر والتعبير عنها بالدورة من اجل كون الزمان مقدار حركة الفلك و ادواره وبالكورة من جهة تكرر الاوضاع الفلكية وما يتبعها من الحوادث على سبيل تجدد الامثل لاعادة المعدوم والتكرار فى التجلى ، وقيل المراد منها الدور ولكور اللذان هما مصطلحا حكماء الفرس والبايل من تكرار نقوش الفلك الدوار من بعد عام من الاعوام الربوبية كما اشار اليه المصنف فى منظومته فى الحكمة بقوله :

قيل نفوس الفلك الدوار      نقوشها واجبة التكرار  
فما نقضى العام الربوبى اليوم كر      امثال الاجسام و انفس اخر

لأما مصنت الألدی یوذ اسف والقول بالمحو والاثبات اصطفی  
ای لوقلنا بهذه المقالة فالمنطق ایضا لا یختص بدورة من هذه الأدوار بل یسوم  
بدوامها فتامل .

قوله (قدہ) واللہ تعالی الخ (ص ٥)

اشارة الى کمال لسان الفاعلية والقابلية حتى یثبت دوام الفيض بالبرهان اللمی  
وفیه اشارة ایضا الى ان الدائم هو المفیض والفیض والمعطى لا المقاض والمعطى حتى ینافی  
ما ثبت فی الحکمة من تجدد الامثال والحركة الجوهرية ودور عالم الطبيعة وحدوثه  
الذاتی الجوهری بمقتضى قوله تعالی بل هم فی لبس من خلق جدید .  
وکذا تشبثاته تعالی بالشئون الدهرية والزمانية بمقتضى قوله تعالی کل یوم هو  
فی شأن والیه اشار المولوی المعنوی ایضا بقوله :

شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر بر قرار

قوله (قدہ) واوره لا یافل الخ (ص ٥)

ای نور علمه الذاتی الاحدی وعلمه الاسمائی العنائی فی رتبة الفيض الاقدس و  
نوره الفعلی الوجودی فی رتبة الفيض المقدس والحقیقة المحمدية .

قوله (قدہ) وما تعدت کلماته الخ (ص ٥)

ای کلماته الوجودية الحاصلة من مقارعة النفس الرحمانی مع منخارج ماهیات  
سماوات عوالم الارواح وارضی الاشباح والنشات الطولية والعرضية والنزولية والصعودية  
وفیهذا اشارة الى ان الموجودات الافاقية والانفسية کلها علوم لله تعالی وکلماته کما اشار  
الیه بعض العارفين بقوله :

بنزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

قوله (قدہ) وبالجملة الخ (ص ٥)

هذا فذلکة ما ذکره ومخالصة ماقرره فان دوام ذاته تعالی علم من کونه حقا و  
دوام صفاته علم من ذلك ایضا ومن کونه المبتدع القديم ولم یذكر دوام فیضه وفعله  
لاندرجاه فی دوام ذاته وصفاته اولان المقصود من اثبات دوام ذاته وصفاته تفریح دوام

فيضه و فعله عليه حتى يعلم ان افاضة المعلوم دائمة بدوام ذاته وصفاته التي هي عين ذاته .

قوله (قده) في الاقيسة الخ (ص ٥)

قيل فيه ايماء الى ان الموروث ممن تقدمه في غير الاقيسة كان مضبوطا مفصلا او يكون ذكرها من باب الاهتمام بشأنها .

قوله (قده) او آخذ عليه ما خذ الخ (ص ٦)

قيل ان الحد الاوسط في البرهان ان كان مقوماً للاصغر يسمى بالماخذ الاول والايسمى بالماخذ الثاني والمراد منه هنا اما هذا المعنى او معناه الاعم اى ما يوجب اخذه في تحقيق المأخذ البرهانية او اشتباهه في تحقيق المطالب الميزانية انتهى فتأمل قوله (قده) وبعد الفراغ الخ (ص ٦)

قيل انما لم يجعل الموضوع والتعريف من الرؤس لان تعيين الموضوع بستفاد من القسمة و سائر الرؤس الثمانية غالبا وكذا التعريف يعلم من بيان الغاية لان العلم المطلق على مامر اما نظري واما عملي وغاية الاول لاتزيد على ذاته فمر فان غاية لا يتحقق الا بمعرفة حقيقة وغاية الثاني وان كانت حصول غيره الا ان معرفتها ايضا لاتتحقق الا بمعرفته من حيث كونه كذلك مع ان الفرق بين الفصل والصورة والغاية . بالاعتبار على ما حقق في محله ومعرفتها مستلزمة لمعرفة الفصل الذي هو تمام حقيقة الشئ وقوام ذاته و سبب فعليته بل معرفتها عين معرفته فبيان غاية العلم (مط) يكون مثنيا عن بيان تعريفه سيما التعريف الرسمي الذي الغرض منه تمييز المرسوم عما عداه الذي يحصل بمعرفة غايته ايضا انتهى فتأمل .

قوله (قده) واقتصرنا الخ (ص ٦)

مع ان بيان منفعة المنطق ومرتبته و كونه من اى علم هو قد علم مما افاده في الابيات السابقة اجمالا كما لا يخفى فتدبر .

قوله (قده) لان القسمة الخ (ص ٦)

قد ذكر في الحاشية نقلا عن شرح حكمة الاشراف تفصيل الروس الثمانية للمنطق



وغيره من العلوم اكتفينا به لثلا يطول الكلام و يصير سبباً لكلال الافهام و اما حكمة  
 جعل عدد الرؤوس ثمانية : ان تلك الثمانية اصول ما يحتاج الى ذكرها في المقدمة غ اياً  
 بارجاع سائر ما يحتاج الى ذكرها اليها . او ما اشير اليه سابقاً من انه له ما من جهة اتحاد نور  
 العلم مع نور الوجود وكون حملة عرش الوجود ورافع اعلام الفيض المقدس و النفس الرحمانى  
 يوم ظهور شمس حقيقة وجود الحق تعالى بتمام اسمائه وصفاته من افق آدم الاسماء و معلم  
 الارض و السماء و بروزها و طلوعها من مطلع الحقيقة الانسانية الختمية الكمالية ؛ ثمانية  
 بمقتضى قوله تعالى و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فجعل حملة  
 عرش العلوم و رؤسها أيضاً ثمانية لوحدة النورين و اتحاد الحقيقةين او ليكون الظاهر عنوان  
 الباطن و ما فى الذهن قنطرة ما فى الخارج فتدبر

(ص ٧)

قوله (قده) صوري بحث الواصل فياس الخ

قيل انما لم يذكر الاستقراء و التمثيل مع كونهما من الحجج لكون التام  
 من الاول مندرجا فى القياس و النقص منه غير مفيد لليقين و كذا الثانى فلا يكون  
 ذكرهما فى المنطق بالاصالة او لانه (قده) ادرجهما فى القياس بارادة مطلق الحاجة منه  
 انتهى فتدبر

### « تقسيم العلم »

(ص ٧)

قوله (قده) غوص فى تقسيم العلم الخ

يعلم من هذا الفصل بيان الحاجة الى المنطق الذى هو بمنزلة الهلية البسيطة له  
 و به يصير ما ذكره فى الفصل السابق من مطلب الماء الاسمية رسماً حقيقياً له و انما اخره عنه و ضما  
 مع كونه مؤخره عنه طبعاً لان حصول الخطاء فى الافكار قريب من البدببى و كذا الاحتياج  
 الى القانون العاصم عنه فذكر فى الفصل السابق ما استفيد منه الحاجة اليه اجمالاً من  
 دون الاحتياج الى اقامة برهان و تطويل بيان ثم ذكره فى هذا الفصل تفصيلاً ليكون  
 اوقع فى النفس و يصير ابين من الامس و اظهر من الشمس فتأمل

(ص ٧)

قوله (قده) الار تسامى الخ

المراد بالارتسام اما ما يقابل العلم الحضورى . ولكن بخص بما يكون كقيام العرض

بالموضوع او ما يعم مطلق القيام من قيام العرض بالموضوع او الصورة بالمادة كما يدل عليه ماورث عنهم من كون النفس في مرتبة العقل الهولاني مادة للصور العقلية وان كان اكثر استعماله في غير المقام في الاول او المراد به ما يقابل العلم الحضورى اى مطلق القيام الاعم من الحلولى والصدورى كما ذكره فى الشرح، فيكون التعبير عن حصول صور الاشياء الغائبة عن النفس فيها بالارتسام على مذهب القائلين بحصولها فيها بحقيقتها لا بشباحتها مع ان منهم من يقول بان العلم مطلقا ليس من مقولة الكيف حقيقة ولا من سائر مقولات الاعراض وان التسمية بالكيف مبنى على التشبيه والمسامحة. او يقول. بقيام صورها بها بالقيام الصدورى او يقول بانها لا قيام بها ولا حلول بل العاقل يتحد بالمعقول او بالعقل الفعال من العقول؛ اما مبنياً على ما ذكر فى معنى المراد من الارتسام او على ان الحاصل من الاشياء الغائبة عن النفس فيها انما هو ماهيتها الكلية لاجوداتها الشخصية العينية والمهية ايما تحققت تكون سراب الوجود ونقشه وعكسه ورقشه كما قيل بالفارسية:

من و تو عارض ذات وجوديم مشبكم ساي مرآت شهوديم

فعبير عن قيامها بالنفس بوجوداتها الذهنية او اتحادها بها بمفاهيمها اللامتحصلة بالارتسام للإشارة الى هذه الدقيقة. او الى ان ذلك القيام ونحوه انما هو فى مقام «الوحدة فى الكثرة» وفى مرتبة ظهور النفس بفيضها الاقدس و المقدس و انبساط نورها الفعلى على المدركات لا باعتبار مقامها الحفى و الاخفى و من حيث كونها لا اسم لها ولا رسم ولا نعت ولا وصف لانها من هذه الجهة لاسلطان للماهيات عليها اصلا ولا ظهور لها فيها ابدأ بل هى متأخرة عنها فانية و مستهلكة فيها كاستهلاك الاعراض فى الموضوعات و فناء المنطبعات فى المرايا والمحال القابلات... واما ان يكون التعبير بالارتسام بالنظر الى بداية حال النفس فى ادراك المعقولات قبل بلوغها الى مقام العقل بالمستفاد والاتحاد بالصور العقلية او بالعقل الفعال اى عند شهودها لارباب الانواع عن بعد و قيام الماهيات و المفاهيم الحاكية عنها بها كقيام الشبح والعكس بالمرآت فتأمل

(ص ٧)

قوله من ادراك الحجاب الخ

الحجاب لغة بمعنى العقل و الفطنة وقد مر سابقا ان النفس تسمى من حيث ادراكها

للمعقولات بذاتها بالعقل و بالقوة العاقلة ايضا والقوة هنا بمعنى مبدء الاثر و يعبر عنها بها من اجل عدم انحصار شان النفس في ادراك المعقولات فقط و كونها ذات شئون كثيرة بل غير متناهية بحكم مظهريتها لمن هو كل يوم في شأن المراد منه هنا على ما قيل: اما العقل بهذا المعنى بناء على ان يكون المقصود في المقام تقسيم مدركات النفس فقط او يجعل علم المفارقات المحضة بذاتها و بغيرها مطلقا حضوريا و غير منقسم الى التصور و التصديق و اما العقل بمعنى الموجود المجرد القائم بذاته مطلقا سواء كان مجرداً في ذاته و فعله مما اوفى ذاته نقط بناء على انقسام علوم المفارقات كغيرها الى التصور و التصديق و كون المطلوب تقسيم مطابق العلم الحسولي و تعميمهما بحيث يشملان الادراك الانفعالي و الفعلي و جعل التصديق عين الحكم الذي هو من افعال النفس كما توهمه بعض المتكلمين و لكن هذا مما لا يوافق مذاق المصنف (قده) ان رابه فتدبر

ثم ان جعل المقسم للتصور و التصديق ادراك العقل مع ان الصور والمعاني الجزئية لما تحصل في مشاعر النفس و قواها و آلاتها لا في ذاتها من اجل ان كل ما يوجد في مشاعر النفس و قواها و آلاتها هو موجود في ذات النفس لكونها بعينها عين مشاعرها و قواها الادراكية و هي المدركة بالحقيقة من مظهرية تلك الروابط والالات و مبياريها و هي كل القوى و تمامها في مقامى الكثرة في الوحدة و الوحدة في الكثرة بما لها من المراتب و الدرجات و يمكن ان يكون ذلك من جهة ان ادراكات الحواس الظاهرة و الباطنة لا تنقسم الى التصور و التصديق من حيث انها ادراكاتها لانها من اقسام العلم و ادراكاتها بما هي ادراكاتها ليست بعلم حقيقة و لانها لاحظاتها من الحكم و الاذعان بالحقيقة لكون المدرك المطلق و الحكم الحق انما هو النفس و لو نسب اليها الادراك و الحكم احيانا فانما هي من جهة سريان نور النفس فيها بل في جميع جهات البدن و اقطاره و كون القوى باجمعها من شئون النفس و جهات فاعليتها و مستشركة بنور ربها فتأمل

(ص ٧)

قوله (قده) و هو الصورة الحاصلة من الشئ الخ

فيه اشارة الى ان المعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة عند النفس لا الشئ الخارجى

قوله والحضورى الخ وهو العلم الذى يكون الوجود الخارجى عين الوجود الادراكى و بعبارة اخرى لا يتحقق فيه معلومان احدهما معلوم بالذات و الاخر بالعرض بل يكون ملاك العلم و الادراك مجرد حضور المدرك بذاته عند المدرك وعدم غيبته عنه و كون الشئ نورا لذاته و لغيره و يكون الوجود الادراكى للمدرك بعينه وجوده النفسى الامرى .

قوله (قده) لاصورته و نقشه الخ (ص ٧)

التعير بالنقش انما هو بلحاظ عراء الماهيات و الصور الذهنية عن الانوار العينية و كونها كالعكوس و الاشباح بالنسبة الى الوجودات الخارجية و الا فان التحقيق الموافق لمذهبه (قده) ايضا حصول الاشياء بحقايقها فى النفس لا باشباحها و عكوسها . ، قوله عند المحققين الخ قد اتفقت كلمة الفلاسفة و ارباب الحكمة على ان علم كل مجرد بذاته و ما هو فى صقع ذاته و من شئون ذاته حضورى، و اختلفوا فى ادراك البارى تعالى و المجردات العقلية و النفسية لما سواها فذهب كثير منهم الى ان ادراكها - اى التفصيلى الفرقانى لاجمعى القرآنى الاحدى - للاشياء بحصول صورها فيها مطلقا فصل بعضهم فجعل علم البارى تعالى ببعض الاشياء كالعقل الاول حضوريا و علمه تعالى بما عداه و علم المجردات المذكورة بغيرها من الممكنات حصوليا بارتسام صور الاشياء فى ذلك البعض فى علم البارى بها و ارتسامها فى ذات تلك المجردات فى علمها بها. و ذهب العظيم افلاطون الى ان مناط علمه تعالى التفصيلى بالاشياء السابق على ايجادها حضور مثلها النورية و اربابها العقلية لديه تعالى و مثلها بين يديه تقدست اسمائه فى ازل الازال. و اعتقدت طائفة جمعة من المشايخ ان علمه تعالى و المجردات المذكورة بها بنحو الاتحادى اتحاد العاقل بالمعقول. و ذهب جماعة من المتأخرين الى ان ذاته تعالى شأنه علم اجمالى بكل شئ . و رأت اخرى انها علم تفصيلى بالمعقول الاول و اجمالى بما عداه و ذهب شيخ الطائفة الاشراقية و من تابعه الى ان علم البارى تعالى و المفارقات المحضة بجميع الاشياء حضورها بوجوداتها العينية لديه تعالى و ان صحائف الافاق و الانفس بالنسبة اليه تعالى كصحائف الازهان بالنسبة الى النفوس الناطقة القدسية مع حصرهم

(١٣٣)

للعلم التفصيلي الكمال له تعالى بهذا العلم وجعل العلم المتجدد النفسى بالفاتبات عنها حصوليا وذهب ارباب التحقيق من خلاصة خاصة الخاصة من الحكماء الالبيين الى ان علمه تعالى بالاشياء وكذا علم كل مجرد بمعلوله بالعقل البسيط والاضافه الاشراقية فى مقام الكثرة فى الوحدة والوحدة فى الكثرة بمعنى ان له تعالى ولما فى صحفه من المجردات الامرية علمين بما عداه من معاليه المجردة والماديه كلاهما حضورى تفصيلى احدهما شهود كل شىء فى مرتبة ذاته المقدسة بالعقل البسيط الجامع لكل معقول وهو المعبر عنه بالعلم الاجمالى فى عين الكشف التفصيلى وثانيهما بشم-ودها بعين وجوداتها فى مرتبة ظهوره تعالى بصور اسمائه وصفاته بالوجود العام والفيض المقدس والرحمة الرحمانية وهو المعبر عنه برؤية المفصل مفصلا والفرق بين هذا القول وقول شيخ الاشراقين بوجوده مذكورة فى محله : منها حصره للعلم التفصيلى له تعالى بالعلم الحضورى بالاشياء فى مرتبة ايجادها بخلاف قول حملة عرش التحقيق ومنها امور اخر مذكورة فى محلها ومراد المصنف من قوله كعلم الحق الخ هو هذا القول كما نقل عنه (قده) لامذهب شيخ الاشراقين فتدبر

(ص ٧)

قوله (قده) اما تصور الخ

التقييد بالساذج لدفع توهم ازوم تقسيم الشى الى نفسه وغيره لولم يقيد به

(ص ٧)

قوله (قده) اى لا يكون الخ

فسر الساذج بذلك حتى لا يتوهم ان المراد به الساذج من القيود بمعنى اللا بشرط المقسمى ولا التقييد بعدم الحكم حتى يلزم تقوم الشى او اشتراطه بنقيضه او ما فى حكم نقيضه من اخذ التصور فى التصديق او اشتراطه به

(ص ٧)

قوله (قده) اى مجرد الاذعان الخ

فيه اشارة الى ان الحكم الذى هو حقيقة التصديق ليس من مقولة الفعل كما ظنه بعض المتكاسين نعم الحكم الذى يستلزمه التصديق اى التصور الذى هو بعينه التصديق وهو الايقاع والاتزاع؛ يكون من الفعل بالمعنى الذى سنشير اليه ويكون ملازوم التصديق لانفسه بل الحق ان حقيقة العلم مطلقا خارجة عن المقولات كلها لانها نحو من الوجود

النورى كما ورد فى الاثر ان العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء و الوجود و نعوته الذاتية ليس من سنخ المهبية التى هى مقسم المقولات العشر حتى يكون داخلها ومن جعل الادراك مطلقا بنحو الخلاقية والانشاء ليس مراده منها الفعل الذى هو من المقولات التسع العرضية الذى يقابل مقولة الانفعال اى التأثير والتاثر التدريجيان بل هو يشبه الابداع والاختراع الواقع فى ماوراء الكون، وبالجملة ان هيهنا كما صرح به صدر متالمية الاسلام فى الرسالة التى صنفها فى هذا الباب امورا ثلثة : احدها الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وهو فعل من الافعال النفسانية وليس من العلوم الحسولية والصور الذهنية. وثانيها تصور هذا الحكم وهو من قبيل العلم الحسولى الصورى لكنه ليس بتصديق بل هو من افراد مقابله وثالثها التصور الذى لا ينفك عن الحكم بالمعنى الاول بل يستلزمه وهذا هو التصديق القسيم للتصور فتدبر

قوله (قده) فيركب الشطط الخ (ص ٨)

قد اورد الفاضل العلامة فى شرحه للمطالع على مختار مصنفه بعد ان حمله على مذهب الامام بوجوه ، منها ان التصديق ربما يكتسب من القول الشارح و التصور من الحججة ، اما الاول فلان الحكم فيه اذا كان غنيا عن الاكتساب ويكون تصور احد الطرفين كسبيا كان التصديق كسبيا و حينئذ يكون اكتسابه بالقول الشارح و اما الثانى فلان الحكم لا بدوان يكون تصورا عنده و اكتسابه من الحججة

ومنها ان التصور مقابل للتصديق ولاشى من احد المتقابلين بجزء للمقابل الاخر فاما الواحد و الكثير فلان قابل بينهما على ما نسمعه من ائمة الحكمة ومنها ان الادراكات الاربعة علوم متعددة فلا تندرج تحت العلم الواحد و الاشكالات المذكورة قابلة للذنب كما اشار اليه صاحب الاسفار (قده) بعد نقله لهذه الايرادات فى رسالته المعمولة فى التصور والتصديق والذى يقدر فيهذا المذهب بظاهره وليس يقابل للذنب ما اشار اليه فى هذه الرسالة بما لمخصه ان انقسام العلم الى قسميه اعنى التصور والتصديق انقسام معنى جنسى الى نوعين متقابلين وان لكل منهما وحدة طبيعية غير تاليفية ولاصناعية بل هما كيفيتان موجودتان فى النفس بل الحق انهما تخزان من الوجود الذهنى يوجد بهما معلومات فى الذهن و اما مفهومهما فهما من قبيل

المعلومات التي هي من المعقولات الثانية لامن قبيل العلم والا، لم يمكن تعريفهما على اى الوجهين هما امران بسيطان: اما على الاول فلانهما نحوان من الوجود والوجود بسيط ومع بساطته يتشخص بذاته لا بامر زائد، واما على الثانى فهم انواعان من مفهوم العلم مندرجان تحت معنى العلم اندراج النوع البسيط تحت المعنى الجنسى كالسواد والبياض تحت اللون لا كالانسان والفرس تحت الحيوان ولا كالاسود والابيض تحت الانسان من المركبات الخارجية وكل ما هو نوع بسيط فى المعنى فليس لجنسه تحصل الا بفصله بل هما واحد جعلاً وتحصلاً، فما استخف راي من جعل التصديق مركباً من امور ثلثة او اربعة كما اشتهر من الامام الرازى. وكذا راي من جعله نفس الحكم الذى هو فعل من افعال النفس وهو قسم من العلم الانفعالى وكذا راي من اخذ فى تحصيل مفهوم التصديق التصور على وجه الشرطية لاعلى وجه الدخول وكذا راي من جعل لفظ التصور مشتركاً بحسب الصناعة بين ما يرادف مطلق العلم وبين ما هو قسم للتصديق وجعل المعنى فى مفهوم التصديق شرطاً - كما فى مذهب المحققين او شرطاً كما فى مذهب الحكماء -؛ المعنى الثانى وهذا فى غاية السخافة لان الكلام فى تحصيل المعنى والمفهوم والتقسيم فى الحقيقة من باب التعريفات والاقوال الشارحة ومحال ان يعتبر افراد احد القسمين فى ماهية القسم الاخر وفى قوله الشارح له شرطاً او شرطاً وكذا يلزم اشتراط الشئ بنقيضه على راي المنقذين او تقوم الشئ بنقيضه على راي المتأخرين او مجامعة الشئ لنقيضه على راي من جعل التصديق هو التصور المجامع للحكم والكل محال (انتهى) وما افاده (قده) هو مراد المصنف من الشطط الذى نسب وكوبه الى القائل بالتركيب على ما نقل عنه فتبصر

قيل انقسام كل واحد منهما الى الضرورى والكسبى فى مدركتنا معلوم بالضرورة والوجدان وما ذكر فى بعض الكتب المنطقية من لزوم الدور او التسلسل على تقدير كسبية الجميع او عدمه بجهولية شئ من الاشياء؛ لنا تنبيه عليه فلذلك لم يلتفت المصنف قده الى ما ذكر فى الكتب المبسوطه من الايراد والاجوبة فى المقام

قوله (قده) و الضروري ما لا يحتاج الخ (ص ٨)

و هذا بخلاف الاولى فانه ما لا يحتاج بعد تصور اطرافه الى شى مما ذكر

قوله (قده) منه الخ (ص ٨)

قيل الاحتياج الى المنبه قد يتحقق فى الاولى ايضا لان قد تتوقف النفس عن التصديق  
لخفاء تصور اطرافه و ان كان التصديق على تقدير تصورها بديهياً فيحتاج الى المنبه وخفاء  
التصديق لخفاء تصور الاطراف غير قادح فى بداهته فتدبر

قوله (قده) و ذا الخ (ص ٨)

هذا ايضا ضرورى لا يحتاج الى دليل لشهادة الوجدان بذلك

### «تقسيم المبادئ»

قوله (قده) المشار اليها الخ (ص ٨)

قيد المبادئ بذلك ائلا يتوهم ان المراد بها مطلق ما يذكر فى اول الكتب والعلوم  
لانها ليس المراد بها فى المقام كما هو ظاهر و مبادئ العلوم كما صرحوا به قسمان  
تصورية هى حدود موضوعاتها و اجزاء موضوعاتها وحدود دعوارضها الذاتية. وتصديقية  
و هى المقدمات البينة او المبينة فى علم اخر ارفى موضع اخر من ذلك العلم - يـؤخذ  
فى ابتداء العلم على سبيل التسليم حتى يتبين فى محله. وقد يطلق على كل ما يبتدئ  
به قبل الشروع فى تبين المسائل مطاقا سواء توقف عليه العلم او لا فافهم

قوله (قده) منها الاقيسة وغيرها الخ (ص ٨)

المراد بغير الاقيسة الاستقرار و التمثيل كما صرح به (قده) فى درسه على ما نقل عنه

قوله (قده) لها خصوصيات الخ (ص ٨)

مثل المبادئ الخاصة بالتعليميات والطبيعيات ونحوها

قوله (قده) مبدء المبادئ الخ (ص ٨)

اى هى فى الازمان نظير مبدء المبادئ فى الاعيان

قوله (قده) ظلية (ص ٩)

مثل فلان يطوف بالليل فهو سارق



(١٣٧)

(ص ٩)

قوله (قده) وهمية

مثل ان كل موجود فهو محسوس

(ص ٩)

قوله (قده) تخيلية

مثل ان الخمر يا قوتية سيالة و العسل مرة موهوعة

(ص ٩)

قوله (قده) بينات

مثل ان النفي و الاثبات لا يجتمعان ونحوه

(ص ٩)

قوله (قده) علوم متعارفات

مثل ان الكل اعظم من جزئه و مساوي المساوي مساوي

(ص ٩)

قوله (قده) قد يشبث في موضعها

مثل قابلية كل مقدار للقسمة الى ما لانهاية له بالنسبة الى علم الهندسة .

(ص ٩)

قوله (قده) محمولات الخ

انما فسرنا بذلك لانها قد تفسر بالقضايا المذكورة في العلوم التي هي عبارة عن مجموع الموضوعات والمحمولات المنتسبة اليها وتفسيرها هنا بهذا المعنى مستازم لعدد الموضوعات من اجزاء العلوم مرتين والعلم قد يعنى به مجموع المسائل و قد يعنى به المركب الاعتباري والمثلثة اجزائها انما هو العلم بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فيندفع بهذا الاشكال العويص الذي اشير اليه في بعض الكتب المنطقية فتأمل .

### «مباحث الالفاظ»

(ص ١٠)

قوله (قده) اذ في وجودات الاور الخ

وذلك من جهة كون بعض هذه الوجودات حكاية عن بعض وحكاية الشئ فانية فيه ولا علاقة آكد من تلك العلاقة.

(ص ١٠)

قوله (قده) ذاتي

المزاد بالذاتي مافي قبيل اللفظي والطبعي حيث ان الوجود الخارجى ليس ما به ينظر الى غيره حتى يكون دلالته بالطبع او بالوضع كما في الذهني واللفظي وكذا هو وجود ذاتي للشئ مطلقا لانهمي كما في الذهني الذي هو تبع وجود الذهن كتبعية وجود

الاشياء فى الحضرة العملية الالهية للاسماء والصفات وبالجملة هو ملحوظ بالذات وليس ملحوظا بما هو مرآة للمحاذ غيره كما فى الذهنى والكتبى اذ هما ما به ينظر لامافيه ينظر.

قوله (قده) كوجود الشمس الخ (ص ١٠)

مثل بها الكونها فى عالم الوجود الحسى آية شمس حقيقة الوجود التى هى (ظهيرى خ ل) اظهر الظواهر فى عين ما كانت محجوبة عن ادراكها البصائر والنواظر كما ان النفس الكلية والعقلى الكلى آيتان لها فى العالم الغيبى ونشأة الباطن الا ان شمس حقيقة الوجود لا مثل لها خارجا وذهنا بخلاف شمس الحس كما قال المولوى المعنوى .

شمس در خارج اگر چه هست فرد مثل او هم ميتوان تصوير كرد

ليك آن شمسى كه شد بندش اثير نبودش در ذهن و در خارج نظير

قوله (قده) كنعش الشمس الخ (ص ١٠)

اى ترسيمها بالكتابة والخط ويمكن ان يراد بها تصويرها فى القرطاس مثلا ويكون التمثيل بها حينئذ بالمحاذ كون مثل الشى ما به ينظر اليه لامافيه ينظر فقط فتامل .

قوله (قده) والافلك مرتبة مراتب (ص ١٠)

مثل انقسام الطبيعى الى العنصرى والفلكى والعنصرى الى المركب والبسيط والمركب الى التام وغيره والتام الى المعدنى والنباتى والحيوانى وغير ذلك من الاقسام والمثالى الى الصعودى والنزولى على مراتبهما، والنفسى الى الوجود فى النفوس الكلية البادية والصاعدة والنفوس الجزئية وفيها فى مراتبها وقواها العالية او المتوسطة والسافلة وفى العقلى الى الطولى والمرضى والنزولى والصعودى .

قوله (قده) وفى الذهنى الخ (ص ١٠)

المراد بالوجود الذهنى مطلق الوجود فى الاذهان العالية والسافلة اى الوجود الذى لا يترتب به على الشى آثاره العينية لا الوجود فى الاذهان السائلة فقط فيشمل الوجود فى حضرة الوحدة وموطن الغلم الربوبى وحضرتى القضاء والقدر وفى النفوس البادية والصاعدة فالمراد بالاذهان العالية مجالى هذا الوجود التبعى التطفلى من المدارك العالية والسافلة لا بالمعنى المتعارف للذهن فتدبر .

قوله (قده) والكون في الوهم الخ (ص ١٠)

هذا مبنى على ان تكون الواهة قوة برأسها ، واما على مذاق من جعلها العقل المنزل كصاحب الاسفار (قده) فالكون في العقلة يشمل الكون فيها ايضا فتأمل .

قوله (قده) في الحاشية او الايقنى او غير ذلك (ص ١٠)

مراده (قده) من غير ذلك على ما قيل ما يشير اليه في هذا الجدول اى ما ذكر فى الجدول الخامس وما بعده من الاحستى والادضكى والاجنذى والاسبعى والمعنى والاسغنى فراجع اليه تزد الاطلاع عليه

قوله (قده) في الحاشية والى النورانية والظلمانية (ص ١٠)

الحروف النورانية فى اصطلاحهم هى فواتح السور القرآنية بحذف المكسرات منها ومقابلها الظلمانية وجميع الحروف النورانية مجتمعة فى هذا التركيب صراط على حق لمسكه ثم ان الحروف المفردة تسمى بالمحكم وغيرها بالمتشابه ايضا كما ان الحروف التى تتساوى بينها وزبرها كالسين تسمى بالكامل وهو حرف الانسان الكامل كما قيل .

چونكه خيزد سين انسان از ميان اول و آخر نمايد غير آن

ثم انهم جعلوا الالف حرف الذات الاقدس من اجل كونها مقومة لجميع الحروف وبمنزلة الاصل والمادة لها اما بلا واسطة كما فى مثل البار التاوتنا والحاد الدال ونحوها و اما مع الواسطة كما فى العجم والسين والميم ونحوها حيث ان قوامها بالياء وبالواو كما فى النون وقوامها بالالف ولذلك سميت الالف قطب الحروف ايضا وبينتها مطابقة مع اسم على (ع) بل زبرها ايضا من جهة ان زبرها الهمزة الملفوظة وهى عين الالف حقيقة و عددها عدد ذلك الاسم الشريف المبارك ولذا قيل فى الفارسية .

از بينه الف على را بطلب وزها ودولام جو محمد را نام

فظاهر الف وباطنها هو على (ع) والالف قوم الحروف وهى قوم الكلمات والكلمات مقوم الايات وهى مقوم السور وهى مقوم الكتاب التدوينى الذى هو صورة الكتاب التكوينى فهى (ع) الذى هو نفس محمد (ص) باطن كل شى بباطنية الحق تعالى . وبوجه آخر انما جعل الالف حرف الذات من اجل حصولها من انبساط النقطة البسيطة وامتدادها التى هى

حقيقة الوحدة الصرفة السارية في جميع الأعداد ونونها حرف اسم النور وحرف التبعين  
الاول والثاني والقاف منها قاف القدرة والطاء اسم محمد (ص) والهاء حرف الهوية  
الغيبية الالهية وحرف اولها اي اول النقطة زبرها وبيناتها مع زبر حرف آخرها مطابق  
مع اسم على (ع) ايضا بحذف واحد والقائه منه وهو ما يختص بالوجوب الذاتي فاسمه (ع)  
سار في جميع الاشياء سريان النقطة في جميع الحروف وانما جعلوا الباء حرف العقل  
الاول من جهة انها تلوا الالف التي هي حرف الذات وهي ايضا اول حرف تلعظ بها في  
القرآن التدويني كما ان العقل الاول اول موجود تجلي به الحق تعالى في القرآن  
التكويني وعدده ايضا اول مراتب الأعداد بناء على ان لا يكون الواحد منها وهو الزوج  
الاول الذي حصل من امتزاج نور الوجود مع ظلمة وهمية امكانية لكن مع غلبة النور  
وخفاء الظلمة واستتارها وجودا. ومن اجل ان باطنها النقطة البسيطة التي هي ملكوت  
الالف وغيبها وسرها وهي صورة الاحدية الذاتية والهوية الغيبية الالهية التي هي هوية  
الحق والمعبود المطابق ومن هنا قيل بالباء ظهر الوجود وبالنقطة تميز العابد من المعبود  
و ورد من العلي الاعلى (ع) من انه ظهر الموجودات عن باء بسم الله او جميع القرآن في  
باء بسم الله وانا النقطة تحت الباء ولنعم ما قيل في حقه (ع) بالفارسية كناية عن هذا  
المعنى .

اي امير عرب اي كايته غيب نمائي  
در پس پرده نهان بودي وقومي بضالمت  
پس چكوي بندند انم كراز آن ظلمت زيبا؟  
بر سر افسر سلطان ازل ظل همائي  
احرمت ذات تو نشناخته كفتند خدائي  
پرده برداري و آنگونه كه هستي بنمائي؟

(ص ١٠)

قوله (قده) الي غير ذلك الخ

وذلك مثل الطاء للطبيعة الكلية والقاف للقلم الاعلى والنون للتبعين الاول

والثاني ونحو ذلك .

(ص ١٠)

قوله (قده) هو المسمى بوجه الخ

الاسم الحقيقي عندهم عبارة عن الذات مع التبعين ونفس التبعين هو الصفة مثل ان  
الذات مع العلم مثلا تسمى بالاسم ونفس العلم يسمى بالصفة فلاسم من حيث الذات

(١٤١)

عين المسمى ومن حيث التعيين غيره والاسماء التدوينية عندهم اسماء الاسماء والموجودات الافاقية والانفسية ايضا من مراتب اسماء الله التكوينية لحصولها من مقارعة القدرة والارادة وسريان حقيقة الوجود في مراتب تعيناته وهي اى والاسماء التدوينية من حيث كونها ما به ينظر الى المسميات وفتاها فيها تكون عينها ايضا .

قوله (قده) فكيف التكوينية الخ (ص ١٠)

فان التكوينية اتم وجوداً واكمل تحصلاً من التدوينية اكمالية الوجود العيني من اللفظي والكتبي والاسماء التكوينية حقايق التدوينيات التي هي الذات مع التعينات او العقول والنفوس الكليات الباديات والصاعدات او قاطبة حقايق الموجودات من حيث كونها مظاهر وآيات لمذوت الذوات ومؤسس الايات كما قيل :

بنزد آنكه جاننش در تجلى است همه عالم كتاب حق تعالى است

ومنه يظهر سرماورد عن سيد الساجدين وقطب الموحدين من قوله (ع)

يارب جوهر علم لو ابوح به لقبل لى انت ممن تعبد الولىنا

قوله (قده) واسم النبى والولى الخ (ص ١٠)

عطف على اسماء الله ويدخل فى اسم الولى اسم فاطمة (ع) وقيل عطف على التكوينية من باب ذكر الخاص بعد العام لمزيد الاهتمام بشانها .

قوله (قده) ولا تمس الا بالطهارة الخ (ص ١١)

المراد بالمس ما يمس بظاهر البدن والمس المعنوى بظهر القلب والعقل والروح والمراد بالطهارة ايضا ما يعم الطهارة الظاهرية الشرعية والطهارة الباطنية عن الارجاس والادناس الطبيعية والردائل الخلقية والخلقية بل الطهارة عما سوى الله تعالى بالمحو والطمس والمحق سيما بناء على اتحاد العقل والمائل والمعقول :

قوله (قده) بوجه مطلق الخ (ص ١١)

اى من غير تقييد بلغة قوم دون قوم كما يشير اليه فى الشرح .

قوله (قده) وجود فى الاعيان الخ (ص ١١)

قيل لما كان عدد اصول الاسماء الكلية الالهية المشعر بها حديث حدوث الاسماء وعدد الوجوه الاصلية للصادر الاول الذى هو الواسطة لايجاد الاشياء ؛ اربعة صارت عدد

الوجودات الكلية ايضا اربعة فندبر .

قوله (قده) طبيعية لا يختلف اصلا (ص ١١)

اي مستندة الى طبع الشئ وذاته لالى الوضع والارادة .

قوله (قده) الى توهم امثالها فى المعانى (ص ١١)

وذلك كما فى لفظ العقل والصورة والقوة والامكان والوجود والمختار ونحوها فيقال العقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا ويعنى به العقل الكلى فيتوهم تجرد العقل الجزئى ايضا عن المادة مطلقاً وكذا يقل المختار له علل اربع و يراد به ماهو بمعنى المفعول فيتوهم ان المختار بمعنى الفاعل كذلك ونحو ذلك مما سيسبجى فى اخر الكتاب .

قوله (قده) عليها (ص ١١)

اي على تلك الاحوال وقيل الضمير راجع الى المعانى .

## «الدلالات»

قوله من طرق الدلالة الخ (ص ١١)

الدلالة المطلقة هى كون الشئ بحيث يفهم منه شئ آخر او يلزم من العلم به العلم بشئ آخر و الدلالة اللفظية هى كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله المعنى و التخصيص بالسمع و التخيل من جهة ان صور الالفاظ مما لا يمكن حصولها فى الوهم و العقل بل انما تحصل فى السمع و الخيال فيخطر منها المعنى بالبال كما يظهر ذلك مما افاده المحقق الطوسى فى العبارة المنقولة عنه فى الكتاب ولا يرد على هذا التعريف ما يرد على تعريف القوم لها بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بوضعه له حيث انه يوهم ان الدلالة صفة السامع او المعنى و وجه تقديم مباحث الدلالات على غيرها هو ان الحاجة الداعية الى البحث عن الالفاظ فى المنطق و هى توقف افادة المعانى و استفادتها عليها تقضى بتقديمها على سائر المباحث ايضا كما لا يخفى .

### قوله خرجت الخنية الخ (ص ١١)

اي بناء على القول بشبوت المفهوم للمذكورات و امثالها قيل المستفاد من كلامه خروج الدلالة المفهومية عن اللفظية وعن الاعتبار ايضا مع تصريح كثير من علماء الادب بكونها من اقسام الدلالة اللفظية في غير محل التخاطب و باعتبارها في المحاورات ايضا اللهم الا ان يراد عدم اعتبارها في العلوم او في جواب «ما هو» خاصة كما قيل بعدم اعتبار دلالة الالتزام فيه ايضا فتأمل .

### قوله باعتبار الافادة و الاستفادة (ص ١٣)

اي اعتبار اللفظية الوضعية دون الطبيعية و العقلية انما هو باعتبار الافادة و الاستفادة حيث ان اللفظية تنضبط بعد العلم بالوضع بخلافها فانها غير منضبطين تختلفان باختلاف الطبايع و الافهام فلذلك يكون حصول الافادة و الاستفادة بهما اتم و اكثر و اما لو كان المنظور حال الدلالات بحسب نفس الامر و حاق الواقع لا يلحظهما يكون الامر بالعكس لان الطبيعية و العقلية اتم و ادم منها من جهة عدم تعقلها بارادة اللافتين و وضع الواضعين و عدم اختلافهما باختلاف الاعصار و الامم و قوله لا تختلفان دليل الادومية و قوله لا تتعلمان دليل الاتمية او بالعكس او كل منهما دليل على كل واحد من الامرين كما قيل و اختلاف اللفظية باختلاف الاعصار و الامم واضح فظاهر حيث انها قائمة بالالفاظ و اللغات التي تختلف باختلاف الموجودين في القرون و الاعصار و البلدان و الامصار و الاقاليم المختازين في الامزجة و العادات و الاداب و الهيات و اللغات و نحوها و تنقرض بانقراضها ايضا كما يدل عليه قوله تقدمت اسمائه و من آياته اختلاف المستنكم و الواو انكم (الايه) بناء على ان يكون المراد من الالسنه السنه القال او مطلق الالسنه الشاملة للالسنه الخمسة او السبعة او الثمانية ، اي لسان الذات و الاستعداد و الحكم و المرتبه و احديه الجمع الكمالى او هى مع لسان الحال و القال او بزيادة لسان الوصف ايضا كما هو مختار المحققين و لوجعل المراد منها الالسنه الباطنية التي للنفوس الناطقة الانسانية و الوجوه الخمسة او الستة التي لها الى الحضرات الست او الخمس الالهية الدالة باختلافها على اختلاف ذواتها بالكمال و النقص و الشدة

والضعف كما ورد ان الناس معادن كمعادن الذهب والفضة فهو يدل لماً على  
اختلاف السننها وتعدد لغاتها الظاهرية ايضاً من اجل الملافة الاتحادية التي بين النفس  
والبطن و سراية حكم احد المتحدين الى الاخر و بروز مافى عالم الغيب والملكوت  
فى عالم العين والشهادة كما قيل اشارة الى هذا المعنى :

چرخ با اين اختران نغز و خوش و زيباستى

صورتى در زير دارد آنچه در بالاستى

صورت زيرين اگر بر نردبام معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود يکناستى

كما ان اختلاف السنة الظاهر دليل انى على اختلاف لسان الباطن لكون  
الظاهر عنوان الباطن وبالجملة اختلاف الالسنة الظاهرة و الباطنة للنفوس  
الناطقة من الايات العظمى الالهية من جهة حكايته عن عدم تنافى فضائل الحق تعالى  
و صفاته العلية و اسمائه الحسنى التى تملك النفوس صورتها و مظهرها وعدم نفاذ كلماته  
و غير محدودية جهاته التى هو موليا فتبصر

(ص ١٢)

قوله (قده) و لا تعلقان الخ

قيل هذا مبنى على مذهب القائلين بان دلالة الالفاظ بالارادة فان الاقوال  
المشهوره فى دلالتها ثلاثة منها انها بالوضع فقط اى لا بالذات و لا بالارادة ومنها انها  
بالذات فحسب ومنها انها بالارادة الجارية على سنة الوضع و فيها ايضاً اقوال اخر  
نادرة: منها انما بشركة جواهر الالفاظ مع الارادة شرطاً او شرطاً و منها  
انها بشركتها مع الازضاع كذلك ومنها انها بشركة الازضاع مع الارادة  
الى غير ذلك من الاقوال المذكورة مع انلته و ردها فى محلها. و لما كان القول بدلالاتها  
بالذات او بمدخلية الارادة مع الازضاع مطلقاً اى فى الدلالة التصورية و التصديقية معاً  
فاسد البنيان مخالفاً للاعتبار و الوجدان تصدى جمع من الافضل لتوجيهها بما لا  
يصفو اكثرها عن شوب الاختلال و الاشكال، فوجه بعضهم الاول اى القول بان دلالتها  
بالذات بان مراد القائل به ان الازضاع لم يهمل جانب مراعات المناسبات الذاتية فى مقام



الوضع بل لاحظ الخواص التي المحروف من الرخاذة الجهر و الهمس والتوسط بينهما  
وراعى المناسبات المتحققة بين جواهر الالفاظ والمعاني ثم وضع الالفاظ بازائها ويمكن  
ان يوجه بان الواضع لما كان عند القائل بهذا القول هو الله تعالى و وضعه تعالى ليس الايجاده  
للالفاظ دالة على المعاني ومرآتها، وتعليمه للبشر، و الهامه اياها تلك المرآية التكوينية  
؛ فجعل دلالتها عليها بالذات نظراً الى انجمالها بعين جمال الالفاظ و ايجادها من دون حاجة  
الى جمال آخر. اصلاً او بان لكل معنى من المعاني ظهراً و بطناً بل بطوناً كثيرة من جهة  
بروزها في العوالم الالهية و النشآت المختلفة الربوبية و الكونية وكذلك للالفاظ و  
الحروف ظهر و بطن و غيب و شهادة و هي من ظهرها و بطنها تدل على المعاني ظهراً  
و بطناً الا ان دلالتها عليها باعتبار ظهورها تكون بالوضع؛ و الارادة الجارية على قانون  
الارضاع و دلالتها عليها من حيث بطنها دلالة ذاتية اى غير متعلقة بالارضاع و الارادات  
وان كانت متوقفة على تعليم الله تعالى و ارشاده كما تحقق ذلك في علم الحروف. و مراد  
القائل بان دلالة الالفاظ ذاتية هي تلك الدلالة. و قيل في توجيه الثاني ان المراد من تبعية  
الدلالة للارادة تبعيتها لارادة الواضع و ان الوضع ليس الامواضة شخص او اشخاص  
كثيرة على ارادة معنى مخصوص عند اطلاق لفظ خاص. و قيل ان الغاية من وضع  
الالفاظ لما كانت ارادة المعاني منها عند الاستعمال فلو استعملت و اريد منها المعنى  
المقصود لدلت على المعنى و لولم يرد بها المعنى و لم تتحقق تلك الغاية انتفى المقى  
بانتهاء غايته و يقرب منه ما قيل ان المراد من الدلالة التابعة للارادة الدلالة على المعنى  
المقصود للمتكلم لا مجرد اخطار المعنى بالبال و لاشك في انها تتوقف على القصد و  
الارادة توقف مقام الانبات على الثبوت وكذا ما قيل ان مراد هذا القائل تبعية الدلالة  
التصديقية لها دون التصورية و قيل ان مراده اخذ الواضع للارادة شرطاً او شرطاً  
في الموضوع له الى غير ذلك مما قيل او يقال و تحقيق الحق يحتاج الى بسط في المقال  
يضيق عنه نطاق المجال .

قوله (قده) بتوسط الوضع (ص ١٤)

قيل يرد على ظاهر التعريف ان مقتضاه ان يصير المعنى قبل وضع اللفظ له معنى له مع وضوح بطالانه الا ان يراد معناه الذي يصير بعد وضعه له معنى له فلاولى ان يقال بتوسط الوضع للمعنى الخ فتأمل .

ثم ان بعضهم عرف الدلالة اللفظية الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فاورد عليه شكان احدهما انه مشتمل على الدور من جهة ان العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى لمكان توقف العلم بالنسبة على تصور المنتسبين فلو توقف فهم المعنى عليه لزم الدور وثانيهما ان الفهم صفة السامع و الدلالة صفة اللفظ فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر فعدل المصنف عن التعريف المذكور الى ما في الكتاب لثلا يرد عليه الشكان اما عدم ورود الثاني فظاهر و اما عدم ورود الاول فلان مقتضى تعريف المصنف ان يكون فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بتوسط العلم بالوضع لافهمه مطلقا وان يكون العلم بالوضع متوقفا على فهم المعنى مطلقا لا من اللفظ ولا عند اطلاقه حتى يلزم الدور ، والمراد من قوله يفهم الخ فهم المعنى من اللفظ متى اطلق لا اذا اطلق كما صرح به بعض المحققين فلا يرد النقض بالمعنيات ونحوها انتهى ما قيل فتدبر

قوله ( قده ) هي المطابقة (ص ١٤)

ان الدلالات الثلث تسمى عندهم بدلالة التواطى... والمطابقة منها يتعلق بالوضع فقط والتضمن و الالتزام تكونان بشركة العقل

قوله (قده) حيث على الخ (ص ١٤)

قيل قد اورد على حدود الدلالات الثلث بانتقاص بعضها ببعض فيما لو اشترك اللفظ بين الجزء والكل واللازم والملزوم كلفظ الامكان المشترك بين العام والخاص و كاشتراك الشمس بين الجرم والضوء فلا بد من ان يقيد الكل بقولنا من حيث هي كذلك لثلا ينتقض الحدود بعضها ببعض واجيب عن ذلك بان دلالة الالفاظ بالارادة الجارية على قانون الوضع والالكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه كما ان اللفظ المشترك

(١٤٧)

مالم يوجد فيه قرينة احد معانيه لا يفهم منه معنى . والجمع بين المعنيين غير ممكن في مقام الارادة وما ذكره المصنف امامبنى بعيداً على اختيار هذا القول او على حذف قيد الحيثية لمكان وضوح لزوم اخذه في الحدود فتدبر

(ص ١٢)

قوله (قده) في ضمن الكل الخ

قد فهم منه وجه تسميته بالتضمن

(ص ١٢)

قوله (قده) لان الدلالة الخ

اي من حيث هو جزء ولازم قيل يجب ان يعم الوضع في المطابقة الى وضع عين اللفظ لعين المعنى او وضع اجزائه لاجزائه لثلاثا يرد على حصر الدلالات في الثلث؛ بخروج دلالة المركبات منها بناء على عدم وضع اخر اجملتها كما هو رأى ارباب التحقيق . ثم انه كما اثره آناً قد اورد على تعريف الدلالات بما ذكره بانتقاض بعضها ببعض فيما اذا اشترك اللفظ بين اللازم والمزوم كاشترك لفظ الامكان بين العام والخاص و الشمس بين الجرم والضوء فيجب ان يزداد في الكل قيد «من حيث هو كذلك» حتى لا يرد الانتقاض المذكور

واجاب العلمان: الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا والمحقق الطوسي عن هذا الاشكال عند ايراده في المقام وعن الذي ورد على الحد الذي ذكره المعلم الاول للمفرد والمركب «بان المفرد ما لا يدل جزءه على جزء المعنى والمركب ما يدل جزءه عليه» بانتقاضه بمثل عبد الله علمان فان جزءه وان لم يدل على جزء معناه العلمى ولكنه يدل على جزء معناه الاضافى فيجب ان يزداد في الحد جزء معناه المقصود حتى لا يرد النقص بل يجب ان يزداد وان يكون دلالة مقصودة ايضا حتى لا ينتقض بالحيو ان الناطق اذا صار عالماً لانسان مثلاً وقد مر سابقاً ما يتعلق بهذا المقام فلانكره (فاجاباً)؛ بان اللفظ لا يدل على المعنى بذاته بل بالارادة الجارية على قانون الوضع واللفظ حين ما يراد به المعنى المطابق لابقى لابقاد به المعنى التضمنى والالتزامى وبالعكس فلا حاجة الى القيد المذكور. وترك المصنف لهذا القيد اما مبنى على ما ذكر في الجواب و اما مبنى على حذفه لمكان الاختصار لوضوح الحاجة اليه بناء على كون دلالة الالفاظ بالوضع

قوله (قده) اذرب معنى بسيط الخ (ص ١٢)  
 قيل وجوب كون بعض المعانى مما لاجزء لها صحيح من جهة وجوب انتهاء كل  
 مركب الى البسيط وان نوقش فيه بما لا وقع له واما ان بعضهم مما لا لازم لها مطلقا فهو ليس  
 بمسلم لما تقرر عند ارباب الذوق من ان ادراكنا للاشياء من حيث احديتنا او احديتها  
 محال فتأمل

قوله (قده) ومجرد كونه الخ (ص ١٢)  
 اى المعبر فى الالتزام للزوم البين بالمعنى الاخص وما ذكر على تقدير تسليمه  
 لا يثبت الا للالزام البين بالمعنى الاعم لكل شى

قوله (قده) واللفظ فى معناه الخ (ص ١٣)  
 قيل فيه اشعار بامكان تحقق المجاز بلا حقيقة

قوله (قده) وقد حصرت فى خمس وعشرين (ص ١٣)  
 الحق موافقاً لبعض ابناء التحقيق عدم حصرها فى عدد معين من جهة ان صحة استعمال  
 اللفظ فيما يناسب المعنى الموضوع له انما هى بالطبع لا بالوضع النوعى فكل ما لا يوجب  
 الطبع السليم ولا يتنفر عنه الذوق المستقيم ويرخصه السليقة الغير المعوجة؛ مما يصح معه  
 الاستعمالات المجازية ولو لم يرد من واضع اللغة اصلا

قوله (قده) وهى كالسببية الخ (ص ١٣)  
 قد ذكر فى الحاشية امثلة اقسام الخمسة والعشرين فلا يطيل بذكرها

قوله (قده) واللفظ ان وحد الخ (ص ١٣)  
 الاقسام فى نسب الالفاظ الى المعانى على ما افاده بعض حملة عرش التحقيق اربعة ،  
 احد ها ان تدل اللفظ كثيره على معنى واحد وتسمى بالمترادفة و ثانياها ان تدل  
 الفاظ كثيرة على معانى كثيرة وتسمى بالمتباينة و ثالثها ان يدل لفظ واحد على معانى  
 كثيرة و تسمى بالمتفقة و تلك المعانى ان تساوت فى الوضع سميت بالمشتركة وان  
 اختلفت فيه بان وضع اولها لبعض منها ثم اطلق على الباقي لمناسبة فى امر معنوى او  
 صورى او مشابهة تامة او غير تامة من جهة الاشتراك فى سبب مادى او صورى او سبب

فاعلى او غامى او غير ذلك مما هو مذكور فى محله سميت بالمتشابهة . وهى ان استعمال فى غير ما وضع له بالمحاذ مناسبة معه سمي بالحقيقة والمجاز وان كان الغرض من استعماله فيه البلاغة او المبالغة مع اظهار ان الاستعمال لاجل المشابهة سمي بالتمثيل والتشبيه او بدون اظهاره بل مع اظهار ان الاستعمال فيه على سبيل الاستقلال والاصالة يسمى بالاستعارة وان استعمل فى الشبيه بدون اعتبار المشابهة عند الاطلاق سمي بالمنقول ان ساوى الشبيه مع الاصل فى الاطلاق وان رجح عليه فيه فان كان بحسب اطلاق الجمهور سمي بالمتعارف او بحسب اطلاق اهل اللغة سمي بالمصطلح ، ورا بهما ان يدل لفظ واحد على معنى واحد فان كان ذلك المعنى متشخصاً بالوضع سمي بالعلم او بالارادة فيكون من قبيل الضامر واسماء الاشارة وان كان معنى كلياً فان تساوت افراده سمي بالمتواطى وان تفاوتت باولية او لويته او شدة وضعف وكمال ونقص سمي بالمشكك هذا .

### قوله (قده) والوضع التخصصى الخ (ص ١٣)

قد اعتبر بعضهم فى الوضع التخصصى ان يكون فى الاستعمالات المحققة له؛ ما يكون بلاقرينة حتى يتحقق الوضع المذكور وتحقيق الحق فى ذلك وفى حقيقة الوضع من انه هل هو عبارة عن تعهد الواضع لغيره بانه لا يتكلم باللفظ الفلانى الا عند ارادة تفهيم المعنى الفلانى؟ او انه تخصيص شى بشى؟ او جعل الملازمة بينهما؛ او هو تعيين الاول بازاء الثانى؟ او ارادة المعنى مقارنا لاطلاق اللفظ؟ او غير ذلك؛ مما ذكر فى مقامه فليطلب من الكتب المصنفة فى الاصول او فن الادب .

### قوله مر ك ب الخ (ص ١٣)

قدم حد المركب لكونه وجودياً . قيل ان المراد من جزء معناه فى قوله جزء معناه؛ هو الجزء الذى قصد دلالة اللفظ عليه فى الاستعمال الواحد وكذا فى حد المفرد فلا يرد عليه ما اورد على تعريف المعلم الاول للمفرد والمركب « بان المفرد هو الذى ليس لجزءه دلالة اصلا والمركب ما لجزءه دلالة على جزء المعنى » بان نقاضه بعبد الله وامثاله اذا جعل علماً لشخص فانه مفرد مع ان لجزءه دلالة ما ولا حاجة الى ما اعتذره الرئيس على بن

سينا ( قدہ ) من ان دلالة الالفاظ بالارادة وما لا يتعلق به ارادة الالفاظ من معانى مورد النقص ونحوه بالوضع الاخر؛ لا يقل ان اللفظ يدل عليه حتى يرد النقص به فتامل .

قوله (قدہ) اذا المعنى استقل الخ (ص ١٣)

اقول نسب الاستقلال الى المعنى حتى لا يتوهم ان الاستقلال فى الاسماء والافعال وعدمه فى الحروف من جهة الدلالة لاجل عدم الاحتياج الى ضم ضميمه فى فهم المعنى من اللفظ فيهما واحتياجه اليه فيها بل الاستقلال وعدمه فيها باعتبار نفس المعنى لكون المعنى الاسمى من اقسام الوجود النفسى المحمولى والمعنى الادوى من قبيل الوجود الربطى الغير المستقل فى ذاته ووجوده حقيقته كما ان ما نقل عن امير المؤمنين على عليه السلام فى تعريف الثالثة مشعر بذلك ويؤيد ذلك ما قيل ان الاسم مظهر الذات الاحدية والفعل مظهر صفاتها الحقيقية والحرف مظهر صفاتها الاضافية اى الاضافية المحضه باعتبار مفاهيمها التى هى نفس الربط والاضافة ، وبوجه اخر الاسم مظهر التمين الاول والحقيقة المحمدية المنبىء عن المسمى الذى هو الذات الاحدية والفعل مظهر التمين الثانى والصفات الالهية الظاهرة فى مقام الواحدية ومظهر الفيض المقدس المنبىء عن حركة المسمى اى الحركة الحبية المشقية التى اشيرت اليها فى الحديث القدسى كنت كنزاً مخفياً فاجبت ان اعرف فتحلت الخلق لكى اعرف والحرف مظهر الحقايق الامكانية التى هى نسب محضه ولا متحصلات صرفه وان كان بلحاظ اخر الفيض المقدس ومراتبه ودرجاته نفس الربط و صرف الفقر والفاقة اليه تعالى و الماهيات الامكانية خسيال ذلك الوجود و نقشه ورقشه .

قوله (قدہ) بين اصطلاح الفرقتين الخ (ص ١٤)

لان نظر الفريق الاول الى المعانى بتبع الالفاظ ونظر الفريق الثانى بالعكس .

قوله (قدہ) و قديذكر الخ (ص ١٤)

وهى على تقدير دلالتها على الربط الغير الزمانى تكون مستعمارة له ايضا وهذا على ما هو التحقيق فيها من عدم دلالتها على الزمان وانسلاخها عنه واما على قول من قال بدالتها عليه واشتراكها بين الحال والاستقبال فهى من الروابط الزمانية كذا قيل فتدبر .

(١٥١)

قوله (قده) لان مفادها ثبوت الشيء الخ (ص ١٥)

اى ليس مفادها ثبوت شى لشى حتى يحتاج الى الرباط فلايشكل فى حمل الوجود على الماهية بان ثبوت شى لشى فرع ثبوت العنيت له وهو هنا المهمة فيجب ثبوتها قبل الوجود فننقل الكلام الى هذا الثبوت وهكذا فيلزم التسلسل. ثم انه قد اختلف كلماتهم فى ان اطلاق لفظ الوجود على النفسى والربطى بالاشترك اللفظى او المعنوى وفى ان القضية التى محمولها الوجود فى نفسه هل يحتاج الى الرباط ام لا ومختار المصنف فى الاختلاف الاول هو الاول وفى الثانى هو الثانى وقد حقق ذلك فى حواشيه على مبحث الوجود الربطى من الاسفار وهو المراد بقوله كما قررنا الخ .

قوله (قده) فمع انها ثلاثية الخ (ص ١٥)

اى فمع انها ثلاثية من جهة ان محمولها الوجود المقيد تكون ثنائية و لاثية بمعنى اخرى من جهة حذف الرباط فيها وعدم حذفها واما القضية التى محمولها الوجود النفسى فهى ثنائية بهذا المعنى وبالمعنى الاخر دائما اى من جهة المحمول و من جهة الرابطة لكن اتصافها بها من الجهة الثانية من باب السالبة بانتفاء الموضوع اذ الرابطة لها اصلا فتبصر .

## « الكلى والجزئى »

قوله (قده) غوص فى الكلى الخ (ص ١٥)

بعد الفراغ عن مباحث الالفاظ والمقدمات التى ينبغى تقديمها على سائر المباحث شرع فى بيان المقاصد وقدم مباحث التصورات لتقدم التصور على التصديق طبعا وقدم مباحث ايساغوجى ومقدمته التى هى البحث عن الكلى والجزئى لكون الاولى مقدمة الموصل التصورى و الثانية مما يتوقف عليها الاولى لان مقسم الخمس هو الكلى .

قوله (قده) مفهوم آب الخ (ص ١٥)

قيل انما قدم تعريف الجزئى على تعريف الكلى لكون قيده وجوديا اول لتوقف وجود الكلى خارجا على وجوده ثم البحث عن الجزئى فى ذلك الفن ليس بالاصالة لانه لا يكون كاسبا ولا مكتسبا بل لتوقف بعض المباحث الاثية عليه ومن جهة اعانتته على معرفة الكلى .

فقوله مفهوم آب آى آب عنها بالنظر الى نفس مفهومه .

قوله (قده) كمفهوم واجب الوجود الخ (ص١٥)

لا يخفى ان هذا انما هو بالنظر الى الازهان المحجوبة واما بالنظر الى العقل المنور وذوق ارباب الكائنفة فهو ليس بقابل للتكرار والتعدد اصلا لانه تاكيد حقيقة الوجود اى الوجود الا بغير شرط الساذج عن الحدود والخالص عن القيود والعارى عن كافة التعينات الواجب من جميع الجهات الذى لا يمكن تكثره ولا يتصور تعدده كما قيل  
 صرف الوجود الذى لا اتم منه كلما فرضته؛ انياً فاذا نظرت اليه، فوجدته، فاذا هو هو والى هذا المعنى اشار المولوى المعنوى فى كتابه المشنوى بقوله :

شمس در خارج اگر چه هست فرد      ميتوانم مثل او تصوير كرد

ليك شمسی كه از او شد هست اثير      نبودش در ذهن و در خارج نظير

ولذلك قال (قده) كمفهوم واجب الوجود اى لاحقيقته التى هى صرف الوجود الذى لا يثنى ولا يشكر .

قوله (قده) ولم يقع الخ (ص١٥)

قيل اى في هذا العالم لا فيما وراءه لان كل ما ارتسم فى الازهان السافلة وكان مما لا يلزم من فرض وقوعه محال فهو واجب التحقق فى النشآت العالية لتامة وجود الفاعل وكمال قابلية القابل وان لم يقع في هذا العالم لفقد شرط او وجود مانع .

قوله (قده) كالشمس الخ (ص١٥)

بناء على الهيئة القديمة واما على الهيئة الجديدة فالاقمار كثيرة والشموس

غير عديدة .

قوله (قده) كالنوكب السيار الخ (ص١٥)

هى سبعة على راي ارباب هيئة العتيقة وهى الشمس ، والقمر والزهرة والمطارد والمريخ والمشتري والزحل واما على ما ادى اليه نظر علماء الهيئة الجديدة فهى ثمانية وهى عطارد (مركور) والزهرة (نوس) والارض والمريخ (مارس) والمشتري (زويتر) والزحل (سابورن) والاورانوس والنيبتون .



(١٥٣)

(ص ١٥)

قوله (قده) كنفوس ناطقة الخ

اي الناطقة الانسانية فان الفلكية متناهية عندهم الاعلى مذاق بعضهم كما يجي .  
تفصيل ذلك في محله وكون النفوس الناطقة الانسانية غير متناهية انما يتم على القول  
بازلية العالم ودوام الانواع المتكثرة الافراد بتعاقب الاشخاص و كون النفس الناطقة  
قديمة او مجردة حدودنا وبقاء او بقاء فقط مع القول ببطلان التناسخ .

(ص ١٥)

قوله (قده) مجتمعة الخ

اي في عالم الملكوت لانيهذا العالم الاعلى القول بتعلقها بعد مفارقة هذه الابدان  
بالاجرام الفلكية او بابدان اخرى كائنة تحت فلك القمر ولكنها اما كانت غير مترتبة  
لا يكون عدم تنهيمها محالا على مذاق الحكماء وان كان ممتنعا على مذاق المنكلمين لان  
شرط بطلان التسلسل عند الحكماء الترتب والاجتماع في الوجود والمتكلمون لا يشترطون  
فيه ذلك الشرط فلذلك يرون بطلانه في الامور المتصلة مطلقا .

(ص ١٦)

قوله (قده) لاجتمعة الخ

قيل لانها لو كانت مجتمعة مع كونها مترتبة ايضا من جهة كون السابق علة اعدادية  
للاحق بازم التسلسل المستحيل عند الحكماء والمتكلمين فتأمل .

(ص ١٦)

قوله (قده) في افراد الكليات الطبيعية الخ

المراد من الطبيعية الطبيعية العنصرية فان القائلين بازلية العالم ذهبوا الى ان  
العقول والنفوس المجردة الكلية والاجرام الفلكية وكليات العناصر نوعها منحصر في  
الفرد الواحد و الشخص الفارد وانها دائمة بالشخص وكذلك هيولى النشأة العنصرية  
دائمة وواحدة بالشخص لكن جعلوا الانواع الطبيعية العنصرية محفوظة بتعاقب الافراد  
والاشخاص لعدم بقاء اشخاصها وكونها ذامدة قابلة لتكثر الصور فهي مع كونها غير  
متناهية الافراد امكان ازليتها غير ممتنعة عندهم من جهة عدم اجتماعها في الوجود  
فالتقييد بالطبيعية لاجل ان موجودات ما وراء الطبيعة من عالم العقول والنفوس الكلية  
ونشأة المثال وكذا السبع البشاد غير متكثرة الاشخاص والافراد حتى تكون مجتمعة  
او متعاقبة بل لكل واحد منها فرد واحد ادعاه او اختراعي لا يعثر به الفساد ولا يتوارد

عليها الاضداد وعلى تقدير تكثر افرادها المشالية عارية عن المادة التي هي منشأ  
التزاحم والتضايق .

واما القائلون بان العالم الطبيعي حادث بالحدوث الذاتى و متجددة الذات  
والصفات دائر الهوية والوجود فالموجودات الماورائية والعقول القدسية ثابتات ازليات  
غير متغيرات ولا متبدلات عندهم ونوعها منحصر فى فرد واحد وشخص فارد وكذا نوع  
الفلك والفلكيات كما فى مذهب الفريق الاول الا انها اى المفارقات المحضة ليست  
معدودة من العالم وما سوى الحق بل هى من مراتب الاسماء الالهية ومن صقع الحضرة  
الربوبية ولكن موجودات عالم الطبيعة ونشأة الجواز كلها دائرة متجددة عند هولاء القوم  
ونابتة فى عين الزوال والدثور وباقية فى عين الحدوث والتجدد لمكان اصلها الثابت  
عند الله تعالى وما كوته الانسانى كما سنحقق القول فيه حيث يحين حينه فالحكماء فى قوله  
يعم الفريقين واما على مذاق القائلين بحدوث العالم بالحدوث الزمانى اى الزمان الموهوم - وهم  
المتكلمون - فالانواع الطبيعية متناهية الافراد والاشخاص فلذلك خص عدم التناهى  
والتعاقب بمذهب الحكماء .

قوله (قده) سيما الانواع المتولدة الخ (ص ١٦)

سر الاستثناء ان الانواع المتولدة المتكوثة مما لا يعباء ببعض منها فى هذا العالم  
فلذلك يمكن ان تنقرض ولا يدوم نوعها و ينقطع اشخاصها فلا تكون بجميع اقسامها  
مثلا لما نحن فيه وهذا بخلاف المتولدة لان غناية البارى تعالى والمبادئ الاولى بها كثيرة  
متوافرة فلذلك يحفظ نوعها بتعاقب الاشخاص ، و يمكن ان يكون السرفيه ان احتياج  
المتولدة فى بقائها ودوامها الى تكثر الافراد و تعاقب الاشخاص اكثر من المتولدة من  
جبهة ان شرائط وجودها كثيرة ومعدات حصولها وافرة ومنافيات ذواتها واضداد حقايقها  
متعددة لانها اشرف من المتولدة والاشرف اعز وجوداً و اندر حصولاً فيم هذا العالم من  
الاخش كما يستفاد ذلك من قاعدة امكان الاخش وكذا مدة بقاء اشخاصها و دوام  
افرادها فيه اقل من بقائها بشهادة الوجدان من جهة انها اسرع بلوغاً الى كمالها الاصلى  
واتم شروجا من القوة الى الفعلية واشد اتصالا بعالمها الاصلى واكثر انجذابا الى مقرها

(١٥٥)

الاولى من المتكونة، لوفور شوقها وكثرة توقانها اليها فتدبر .

قوله (قده) ودورة وكورة الخ (ص ١٦)

المراد منها ماهو اعم من الدور والكور المصطاح ومن الادوار والاكوار الزمانية والدليل على كونها متناهية في كل دورة وكورة عدم سعة المتناهي للغير المتناهي كما قيل فنأمل .

قوله و متواط الخ (ص ١٦)

سمى الاول بالمتواطى لتوافق آحاده فيه لانه من التواطوء بمعنى التوافق وسمى الثاني بالمشكك لانه يشكك الناظر فيه في انه من المشترك اللفظى - من حيث تفاوت افراد- او من المتواطى - من جهة تشاركها فى معناه- والمراد من الافراد فى قوله ان سارت الافراد (الخ) ما هو اعم من الافراد العينية و الذهنية و التشكيك و التواطى بهذا المعنى من صفات المعانى و يتصف بهما الالفاظ بالتبع و تقديراد بهما فى عرف علماء الادب و الاصول ان يكون اللفظ متفاوتة الدلالة و المرآتية بالنسبة الى معانيه او متساوية الدلالة بالنسبة اليها بان تكون الافراد متفاوتة فى الظهور والخفاء فى فهمها من اللفظ او غير متفاوتة فيه وبهذا الاعتبار يقسمون التشكيك الى البدوى الغير المضرو المضر الاجمالى و الى المضر المبين العدم ويعنون بالاول ان يزول التشكيك بعد التأمل و الثانى ان يكون خفاء الفرد يجعله بحيث اذا اطلق اللفظ يشك المخاطب شكاً مستمراً فى ارادته من اللفظ و عدم ارادته منه فقد اضر التشكيك بظاهر اللفظ المطاق من جهة ان اللفظ صار بالنسبة اليه مجملاً و بالثالث ان يصل الخفاء بمرتبة يضرب بالاطلاق بل يخبرجه عن المراد فيحكم المخاطب به مجرد سماعه ان هذا الفرد غير مراد و هما بهذا المعنى من صفات الالفاظ بالذات و يتصف المعانى بهما بالتبع ولما كان نظر المنطقى فى الالفاظ تبع المعانى و نظر الاديب بالعكس لاحظ الاول حال المعنى فى التسمية بالمشكك وراعى الثانى حال اللفظ فيها

قوله (قده) باووية الخ (ص ١٦)

قيل الفرق بين الاقسام المذكورة هو ان الازيدية و الانقصية قد تخص بالكدم

المتصل و الاكثرية و الاقلية بالكم المنفصل و الاشدية و الاضعفية بالكيف كما اشير اليه فى المتن .. و الاولوية و خلافها و الاقوية و مقابلها اقل تناولا و شمولاً من الاقدمية و الاخرية من حيث ان صدق الوجود على حركة الافلاك اقدم من صدقه على الانواع العنصرية لمكان عليتها لها و ليس اقوى ولا اولى منه لانها لكونها جواهر اقوى وجوداً من الحركة التى هى من الاعراض الغير القارة و يمكن ان يقال ان صدق الوجود على العلة بما هى علة اذا كانت ايجابية يجب ان يكون اشد و اولى و اقدم و اقوى و اكمل و اتم من صدقه على المعلول بما هو معلول و لذلك جعل الكمال و النقص جامعاً لجميع انواع الاختلاف التشكيكى و لكن لما كانت عليتها بالنسبة اليها اعدادية لا ايجابية فلذلك تكون هى انقص تحصلا منها اى من الجواهر المادية و الانواع العنصرية و لا يضر ذلك بعليتها الاعدادية ، و يمكن ان يكون السرفيه انها بما هى علة ليست انقص وجوداً من معلولها بل من جهة اخرى ليست جهة عليتها لان العلة فى الحقيقة انما هى حركتها الجوهرية الذاتية التى هى متحدة الوجود مع ذاتها الجوهرية النورية التى هى اقوى و اتم من العنصرىات فالنقصان من جهة حركتها العرضية التى هى ليست بالحقيقة علة بل اماراة عليها فتدبر

قوله (قده) بالعامى و الخاصى الخ (ص ١٦)

اقسام التشكيك باعتبار الوجود اكثر مما اشار اليه المصنف (قده) فانه منقسم عندهم الى العامى و الخاصى و خاص الخاصى و اخص الخاصى و صفاء خلاصة خاص الخاصى و صفاء خلاصة اخص الخاصى و يعنون بالاول ان يكون صدق مفهوم من المفاهيم مثل مفهومى الوجود و النور بالنسبة الى افراد متفاوتة باحد انواع التفاوت التشكيكى و بالثانى ان تكون الحقيقة التى فى قبال ذلك المفهوم و ينتزع هو عنها من دون حيثية تقييدية ذات مراتب متفاوتة و درجات متفاوتة و تكون تلك الحقيقة البسيطة بوحدها سارية فى جميع مراتبها و درجاتها مع تفاوت ظهوراتها فيها بحيث يكون ما به الاشتراك فى تلك المراتب عين ما به الامتياز فيها كما فى حقيقة النور بالنسبة الى مراتبها الشديدة و الضعيفة و يعنون بالثالث ان يكون ما يحكسى عنه ذلك المفهوم بالحقيقة منحصراً فى مصداق و احد و اصل فارد و ليس له افراد متبانية و لا

مراتب متكثرة متفاضلة بل لا يكون له الا حقيقة واحدة هي الاصل و العاكس والمضى و الشاخص و الباقي فروعه و عكوسه و افيائه و اظلاله و بالرائع ان يكون كذلك و لكن مع كون ما سوى تلك الحقيقة كثنائية ما يراه الاحول و بالخامس ان لا يكون التفاوت و التشكيك في تلك الحقيقة اصلا بل في اطوارها و ظهوراتها و بالسادس ان يكون التشكيك في الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود كما ذهب اليه المحقق الدراني مقتنصا اياه من ذوق المتالين و بالسابع ان تكون الحقيقة منزهة عن الكثرة و الوحدة المقابلة لها و عن الجمع بينهما و يكون التفاوت فيها في عين كونه فسي ظهوراتها. و في ظهوراتها في عين كونه فيها و يصح سلب ذلك عنها في عين اثباته اياها و الى الاربعة الاخيرة من هذه الاقسام اشار القائل بقوله:

كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال  
و يمكن ارجاع الخاصي بهذا المعنى الى الخاص الخاصي بجعل مراتب الحقيقة  
بعضها كالعكس و الاصل و الباقي كفرعه و اظلاله بل يمكن ارجاع بعض هذه الاقسام  
الى بعض و ان يجعل ما لم يذكر في الكتاب من الاقسام مندرجا فيما ذكر فيه و ان كان  
لا يخلو عن تكلف ما فتبصر

(ص ١٦)

قوله كما في نفسه التفاوت الخ

لا بد في التشكيك من تحقق امور: منها المفهوم الذي يكون متفاوت الصدق بالنسبة  
الى افراده او الحقيقة التي تختلف ظهوراتها و يتفاوت اطوارها مثل مفهومي النور  
و الوجود او حقيقتيهما ومنها الافراد و المصاديق التي يتحقق بالنسبة اليها التفاوت او  
المراتب التي يكون فيها التفاضل و التفاوت و ذلك مثل افراد الوجود و النور او  
مراتب حقيقتيهما المطلقة المحيطة الواسعة و منها ما به التفاوت و هو الذي بسببه  
يحصل الاختلاف بين افراد المفهوم الكلي في صدقه عليها و ذلك مثل  
القوابل و العوارض و نحوها التي بسببها يتفاوت صدق مفهومي النور و السواد على  
مصاديقهما عند من يمنع التشكيك في الذاتيات و هذا قد يكون غير ما فيه الاختلاف  
و التفاوت كما في المثال المذكور فان ما فيه التفاوت فيه مفهومي النور و السواد مثلا

وما به التفاوت ما ذكر من القوابل و العوارض او الفصول المقسمة او الحدود الفردية و الهاذيات الشخصية عند الطائفة المشائية كما فصل في الزبر الفلسفية و الكتب الحكمية و قد يكون عين ما فيه التفاوت كما في حقيقة النور الوجود عند الفيلسوفين من الحكماء الالهيين فان ما فيه التفاوت فيهما الحقيقة المحيطة انواسمة النورية و الوجودية وما به التفاوت ايضاً تلك الحقيقة باعتبار مراتبها المتفاوتة و درجاتها الرفيعة التي لا تزيد عليها تحققاتهم انهم قد يعبرون عن ما به التفاوت بما فيه التفاوت ايضاً كما عبر عنه به صاحب الاسفار (قده) في بعض كلماته و الامر فيه هين بعد و ضوح المراد (١) و التشكيك في الماهيات و المفاهيم كلها من قبيل الاول و التشكيك في الوجود عند ارباب التعريق من القائلين باصالة الوجود و اعتبارية الماهيات عند من ينفي التشكيك في الذاتيات و من قبيل الثاني عند من يجوزها فيها في غالب المشككات و كذا في حقيقة النور و الوجود و امثالهما مما يكون ذا مراتب و درجات اوله اطوار و مقامات عند ابناء الحق و الحقيقة من القائلين باصالة الوجود و اعتبارية الماهيات فمن ذهب منهم الى ان افراد الوجود متباينة بالذات يكون التشكيك في الوجود عنده من قبيل العامي و عند القائلين بان الوجود ذو مراتب و درجات و ليس له افراد متباينة الذات من قبيل الخاصي فتدبر

(ص ١٦-١٧)

قوله (قده) و ما به التفاوت ايضاً كثرات الخ

هذا من سعة نور الوجود حيث ان حقيقة الوحدة عين حقيقة الوجود التي وسعت كل شئ حتى مقابلها و نقيضها رحمة و علما فسهج ان من ربط الوحدة بالكثرة و الكثرة بالوحدة وهو في ذاته منزه عن الامر بن خارج عن الحدين فتبصر

(١) و التشكيك في الماهيات و المفاهيم كلها من قبيل الاول عند القائلين باصالة

الوجود و اعتبارية المهية لكن عند من ذهب الى تباين افراد الوجود بالذات كما نسب الى طائفة من المشائين و نفي التشكيك في الذاتيات؛ يكون التشكيك في الوجود عندهم من اقسام التشكيك العام، و عند الداعمين الى انه ذو مراتب متفاوتة من قبيل الخاصي (خ)

(١٥٩)

(ص ١٧)

قوله (قده) فانه زمانى الخ  
والايلازم ان يكون للزمان زمان وهو ظاهر الاستحالة

(ص ١٧)

قوله (قده) فان كان بامور زائدة الخ  
التفاوت فى امثال هذا يرجع الى تفاوت مصاديق المعنى المشكك فى اظهار آثاره  
لاجل الامور الخارجية عنه كما اشرنا اليه لالى اصل المعنى باعتبار ذاته

(ص ١٧)

قوله (قده) بالتشكيك العام الخ  
سمى هذا بالتشكيك العام لما ذكر فى الكتاب وبالعامى ايضا من جهة ان العامة  
لا يعرفون سواء كما ان الثانى سمي بالخاص لكونه اخص من الاول والخاصى من اجل  
تفطن الخاصة به

(ص ١٧)

قوله (قده) ففى هذه الانوار الخ  
ان هذا الكلام منه (قده) لدفع ما يمكن ان يقال بانه ما به التفاوت اذا كان العوارض  
والزوائد فننقل الكلام اليه فان كان التفاوت فيها بعوارض اخرى فيجب ان ينتهى الامر  
بالاخرة الى مفهوم يكون فيه و بنفسه التفاوت لوجوب انتهاء كل ما بالعرض الى ما  
بالذات فلا يؤل هذا التشكيك الى التواطوء مطلقا كما ادعيتم و بيان الدفع هو ان وجوب  
الانتهاء الى ما يكون فى ذاته وبذاته التفاوت مسلم الا انه لا يلزم ان يكون من سنخ المفاهيم  
والماهيات بل تناخ الرواحل كلها على باب الوجودات ويرجع التفاوت بالشدة والضعف  
والعلية والمعلولية و نحوها من انحاء التشكيكات فبهذه الامور الى وجوداتها لالى  
مهيئاتها ومفاهيمها لانها كلها فى حد سواء فى نفي التشكيك عنها لانها امور سرابية مضيقة مبهمة  
ليس ام العرض العريض حتى تختلف ظهوراتها وتفاوت درجاتها سيما بناء على نفي التشكيك  
فى الذاتيات فاذا رجع التفاوت الى الوجود لا يحصل التفاضل فى صدق الماهيات من حيث  
هى حتى يتحقق التشكيك فيها فثبت ما قلنا من ان مرجع هذا التشكيك الى التواطوء  
وهذا ايضا احد الادلة الدالة على اصالة الوجود واعتبارية الماهية كما اشار اليه المصنف فى  
منظومته فى الحكمة بقوله :

مع عدم التشكيك فى المهية

كذ الزوم السبق فى العلية

ويمكن ان يكون اشارة الى بيان ما به التفاوت فى هذه الامور ويكون اشارة الى

هذا الدليل ايضا وليس كما توهمه بعض تلامذة المصنف من انه دفع لما يتوهم من ان الماهية حينئذ تكون متحققة لا الوجود ادلا مساسا بهذا التوهم بما ذكره اصلا حتى يحتاج في ذبه الى هذا الكلام كما لا يخفى فتأمل

قوله (قده) والنور الحقيقي الخ (ص ١١٢)

القييد بالحقيقي اما لخراج العرضي حيث ذكر ان التفاوت فيه باعتبار القوابل او لخراج مفهوم النور لما ذكرنا من ان جميع الماهيات والمفاهيم في حد سوله في نفى التشكيك عنها بانحائه بناء على ماهو التحقيق عندنا وعند من اعتبارية الماهية واصالة الوجود وانما نسب ذلك القول الى شيخ اتباع الاشراقين والرواقين مع ذهاب فم اوية الحكماء اليه ايضا من جهة اتحاد حقيقة النور مع حقيقة الوجود عندهم لانه (قده) لما ذهب الى اعتبارية الوجود واصالة الماهية لم يكن للوجود عنده حقيقة خارجية وافراد عينية ومراتب متفاضلة حتى يتشكك بالتشكيك الخاص بل كان يجري هذا التشكيك و مورده عنده محصورا في حقيقة النور وما شابهها من الحقائق التي لها تحقق خارجي و وحدة انبساطية وحقيقة كلية سعية فاناسب هذا القول اليه دون غيره من جهة انه لا يقول بتحقيق هذا التشكيك في الوجود بخلاف الفيلسوفين او لانه محبى طريقة حكماء الفرس والاشراق في قاعدة النور والظلمة وغيرها من القواعد الاشراقية ولكن لا يخفى انه لما كان الفرق بين الماهية والحقيقة عندهم من جهة اعتبار الوجود في الحقيقة دون الماهية اى الحقيقة عند هولاء هي الماهية مع اعتبار الوجود معها فاذا انتفى التشكيك عن مفهوم النور ومهيمته لما اشرنا اليه فيرجع التشكيك في النور في الحقيقة الى حقيقة الوجود التي تناخ على بابها الرواحل فلو لم تكن للوجود حقيقة كما يقوله المحجوبون لم يتحقق التشكيك في حقيقة النور ايضا فمن لم يجهل الله له نور آفماله من اور

قوله (قده) حقيقة الوجود هكذا (ص ١١٧)

مراده (قده) من المحققين من الحكماء هم القائلون باصالة الوجود واعتبارية الماهية سرايتها وانها ذو مراتب متفاوتة ودرجات متفاضلة وليس له افراد متباينة و



(١٦١)

مراده من حقيقة الوجود ما فى قبال مفهومه اى حقيقته العينية التى يحكى عنها مفهومه فان حقيقة الوجود كما اشرنا اليه قد تطلق ويراد بها ما فى قبال مفهومه وقد تطلق و يراد بها ما فى قبال الظل وقد تطلق على ما يقابل ناية ما يراه الاحول وقد مر بيان ذلك فى تحقيق اقسام التشكيك والوجود عند ارباب التحقيق كثر: ان احديهما الكثرة النورية الحاصلة بنفس حقيقة النورية ودرجاتها الرفيعة ومراتبها المتفاضلة بالشدة والضعف والكمال والنقص وثانيهما الكثرة الظلمانية الحاصلة فى قاعدة مخروط نوره من اختلاط تلك الحقيقة مع الوان زجاجات الماهيات ولوجها فى اوعية اعيان الممكنات كما يجيء انشاء الله تعالى شرح ذلك فى محله فتبصر

(ص ١٨)

قوله (قدمه) وجه حصر النسب الخ

ما افاده انما هو باعتبار الصدق والحمل الذى لا يتحقق الا فى المفردات دون القضايا وهو يستعمل على رقد يعتبر بحسب التحقق والوجود ويستعمل فى فيجبرى ( اى تلك النسب الاربع بعينها ) فى القضايا بهذا الاعتبار واقتصر (قدمه) على بيان الاول فقط لبناء الكتاب على الاختصار ثم فى حصر النسب فى الاربع اشكال مشهور تعرض به فى شرح المطالع وغيره وهو النقص بنقايض المفاهيم العامة مثل الشىء والممكن العام ونحوهما حيث انهما مما لا يصدقان على شىء حتى يكون بينها التساوى وليس بينها سائر النسب كما هو ظاهر واجيب عن النقص بوجوده منها ان عدا مثال هذه المفاهيم من الكليات على سبيل التوسع حيث ان اللفظ الموضوعه لها الفاظ ظهر تحتها عدم الصرف والاشياء المحض ومقصودهم بيان النسب المكليات الصدقة على الاشياء لا مطلقا فلا نقص بها اصلا ومنها ان هذه المفاهيم مما لها افراد فرضية وان كان من قبيل فرض ممتنع بطريق الاضافة وليست من قبيل المفاهيم الجزئية التى لا يمكن فرض الافراد لها بل يكون فرض الافراد لها من قبيل فرض ممتنع (بطريق التوصيف) فلذا تحقق لها الافراد ولو فرضاً فيتحقق بينها التساوى لصدقها على تلك الافراد ولو بنحو الفرض والتقدير، فان النفس لكونها من عالم القدرة والامر الالهى لها اقتدار فرضى م نفسها وفرض عدم الذهن وما فيه فيندفع القرض بها راسا ومنها ان تلك المفاهيم لما كانت مشمولة

لنور الوجود في الذهن تكون بهذا الاعتبار من اقسام تقايفها مثل الشيء والممكن العام ونحوهما ويتحقق لها افراد ذهنيه ويكون بينها احدى النسب الاربع بلحاظ تلك الافراد وان كانت من حيث المحكى بها عنها ومع قطع النظر عن وجودها في الذهن باطلا صرفة واعداما محضة غير صادقة على شيء اصلا فهي بوجه نظير المجهول مطلقا ليس لها افراد بالنظر الى المحكى عنه ولها افراد بالنظر الى الحكاية ولا يخفى عليك ما في بعض هذه الاجوبة من الاختلال والله اعلم بحقيقة الحال

(ص ١٨)

قوله (قده) ثم التقيضان الخ

في كون تقيض المتساويين متساويين وكذا في كون تقيضى الاعم و الاخص مطلقا كذلك ولكن بعكس العينين سو الان مذكوران مع جوابهما في الكتب المبسوطه طويلا عن ذكرهما كشحال الاختصار

(ص ١٨)

قوله (قده) سرت الخ

اورد الكاظمي على هذه القاعدة بلزوم اجتماع التقيضين منها في تقيضى الممكن الخاص والممكن العام ونحوهما من جهة ان الممكن الخاص اخص من ممكن العام فلو كان تقيضى الاعم اخص لكان كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بممكن بالامكان الخاص ولكن كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لانه اما واجب او ممتنع وكل واحد منهما ممكن بالامكان العام فنقول كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بممكن بالامكان الخاص وكل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام فينتج كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان العام وهذا اجتماع التقيضين ، و اجاب عنه شارح المطالع بان المراد من قوله كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو اما واجب او ممتنع ان كان موجبة سالبة الموضوع فلا نسلم صدقها وان كان المراد منه موجبة معدولة الموضوع فمسلم ولكن الانتاج ممنوع فان القضية اللازمة سالبة الطرفين فلا يتحد الوسط ، واجيب عنه باجوبة اخرى مذكورة في حواشي السيد الشريف و اجاب عنه بعض البارعين بما يقرب الجواب

(١٦٣)

المذكور تقريره مع تلخيص وتنقيح هو اننا نسلم ان كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لصدق تقيضه وهوان بعض ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ليس بممكن بالامكان العام لانه عكس قولناكل ما ليس بممكن بالامكان العام ليس بممكن بالامكان الخاص والاصل صادق فرضا فكندا العكس قوله كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو اما واجب او ممتنع قلنا لانسلم ذلك لان بعض ما ليس بممكن بالامكان الخاص هو ما ليس بممكن بالامكان العام وهو ليس بواجب ولا ممتنع لان كل واجب او ممتنع فهو ممكن بالامكان العام انتهى فتأمل .

قوله (قده) تشبيهه للاتصاف الخ (ص ١٨)

قيل هذا من باب التشبيه البليغ فتدبر .

قوله (قده) والتباين الكلي الخ (ص ١٩)

قل بعض المحققين اعلم ان النسبة بين احد المتساويين وتقيض الاخر وبين تقيض الاعم وعين الاخص مطلقا هي المباينة الكلية وبين عين الاعم وتقيض الاخص كالحيوان والالانسان هي العموم من وجه واحد المتباينين اخص من تقيض الاخر مطلقا والاعم من وجه ينفك عن تقيض صاحبه حيث جامعه فاما ان يكون اعم منه مطلقا كالحيوان مع تقيض الالانسان او من وجه كالحيوان مع تقيض الابيض انتهى .

اقول ما افاده في النسبة بين عين الاعم وتقيض الاخص مطلقا منقوض بالامكان العام والخاص ، فان الاول اعم مطلقا من الثاني مع ان النسبة بين عين الاعم اى الامكان العام وتقيض الاخص اى اللاممكن بالامكان الخاص عموم وخصوص مطلق لان ما ليس بممكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع وهما اخص من الممكن العام على ما توهم ودفع هذا النقض بما حقق آنفا من ان ما ليس بممكن بالامكان الخاص اعم من الواجب والممتنع بالوجه الذي مر ذكره فتبصر .

قوله (قده) ويوصف الكلي الخ (ص ١٩)

انما سمي الاول بالمنطقى لان المنطقى انما يبحث عن هذا المعنى وسمى الثانى بالطبيعى لانه طبيعة من الطبائع اى حقيقة من الحقايق والثالث بالعقلى لعدم وجوده

الافى العقل خلافا للرجل المهدانى وقدم المنطقى على الطبيعى والعقلى لانه الكلى  
الحقيقى دون قسيميه وقدم الطبيعى على العقلى لانه موجود فى الخارج والفرد واسطة  
العروض له لاراسطة فى الثبوت على ماهو التحقيق دون العقلى .

قوله (قدم) والحمل الاولى الخ (ص ١٩)

كما ان عوارض الكثرة التقابل والغيرية كذلك من العوارض الذاتية للوحدة  
الحمل والموهوبية الا انه لا بد فى الحمل مضافا الى جهة الوحدة والاتحاد من جهة  
الغيرية والتخالف اذ مع الوحدة المحضة والاتحاد الصرف لا يفيد الحمل اصلا بل قيل  
انه لا يتحقق من جهة ان مع الوحدة الصرفة لا يتحقق الموضوع وبانقضاءه ينتفى المحمول  
والحمل ايضا وكذا مع المباينة المحضة لا يمكن تحقق الحمل الصحيح فلو كان جهة  
الوحدة امرا حقيقيا الى المفهوم وجهة المباينة امرا اعتباريا اى لاحظ نوع من المغايرة  
الاعتبارية كمغايرة الاجمال والتفصيل (فى حمل الحد على المحدود) وكما لاحظت الشى  
بحيث يمكن ان يكون غيره فى ذاته او بحيث يمكن ان يسلب عن نفسه وملاحظته  
لا كذلك (فى حمل الشى على نفسه)؛ سمي الحمل بالاولى الذاتى لاولية صدقه وعدم جريانه  
الافى الذاتيات ولو كانت جهة الوحدة والمغايرة كلناهما حقيقة يتبين بان تكون جهة الاتحاد  
والوحدة الوجود وجهة الاثنية والمغايرة المفهوم سمي الحمل بالشايع الصانعى  
لشيوعه فى الصناعات والعلوم من جهة انها باحثة عن العوارض الذاتية لموضوعاتها وحمل  
تلك العوارض على الموضوعات انما هو بهذا الحمل وهذا التقسيم للحمل انما هو باعتبار  
لاحظ جهة الوحدة والمغايرة وقد يسمونه باعتبار اخر الى الحمل بالمواطة والحمل  
بالاشتقاق ويسمى الاول بحمل هو هو و«حمل على» والثانى بحمل ذو هو و«حمل فى» ايضا و  
ذلك من جهة ان بعض المفاهيم مثل النطق والضحك ونحوهما مما يحتاج فى حمله الى  
الاشتقاق او وساطة كلمة ذراو ما يراد فيها وما فى معناها ويفيد فائدتها ، ولا يحمل بدون  
ذلك وبهذا الاعتبار يسمى حمله بالحمل بالاشتقاق وبحمل ذو هو، وبعضها مما لا يحتاج  
فى حمله الى ذلك وهو المحمول بالحقيقة الذى يعطى موضوعه اسمه وحده ويسمى حمله  
بالحمل بالمواطة لتواطوء المحمول والموضوع وتوافقها من جهة عدم اشتمال المحمول  
على ماهو خارج عنه بخلاف حمل ذو هو لاشتماله على كلمة ذو ونحوها مما هو خارج

عن المحمول ولكن يجب ان يعلم ان المحمول بالحمل الاشتقاقى انما هو المبادى لا المشتقات بل حملها على الموضوعات انما هو من قبيل حمل المواطة وحمل هو هو ثم ان حمل الاعم على الاخص يكون بالطبع بخلاف حمل الاخص عليه وبهذا الاعتبار يمكن ان ينقسم الحمل الى ما بالطبع والى مالا بالطبع كما ان ينسب الى الشى بتوسيط اللام كما يقال المال لزيد ويسميه بعضهم بحمل اللام و حمل الكلى على جزئياته يكون دائما بالحمل الشايح الصناعى كما ان المعتز فى حمله عليها عندهم الحمل المواطة لا الحمل بالاشتقاق وذو هو واختار (قده) تعريف الثلثة بما فى الكتاب ايشير اجمالا الى مفهوم الحمل وبعض اقسامه لمكان اعتبار الحمل فى مدلول الكلى ومفهومه .

(ص ١٩)

قوله (قده) وعلى الاول الخ

اى على تقدير كون كلى مخفف كلى بتشديد الياء واللام، فاللام فى شايع الحمل للتلميل والمعنى ان الطيىمى والعقلى كونهما كليا انما هو من اجل حمل الكلى عليهم ما بالحمل الشايح لا بالحمل الاولى و على الثانى اى على تقدير كونه امرأ من و كل بكل فاللام للاختصاص بمعنى اختصاصهما بالحمل الشايح للاختصاصه بهما وقيل بالعكس بجعل الاختصاص نسبيا فتدبير .

(ص ٢٠)

قوله و لا يعتبر الذات فى المشتق

هذا هو المختار لارباب التحقيق و التدقيق و فيه قولان اخران احدهما اعتبار الذات فى المشتق مطلقا و الاخر التفصيل بين اسماء الالات ونحوها و بين غيرها و اختيار اعتبارها فيها و عدم الاعتبار فى غيرها و استبدال الماؤون بالتبادر اى تبادر القدر المشترك بين البسيط و المركب من المشتقات وهو واجد المبدء الذى يعبر عنه فى الفارسية (بداراى كذا مثلا) الصادق بمعنى واحد على المبادى و موضوعاتها، و بان المعتبر فيه ان كان مفهوم الذات و الشى و نحوهما يلزم منه اعتبار العرض العام فى الفصل كالتناطق و ان كان مصداق هذه المفاهيم من الذوات الخاصة يلزم منه اعتبار النوع فى الفصل مثل الناطق و انقلاب مادة الامكان الخاص الى الضرورة و حصر جميع القضايا فى الضرورية لان الذات التى لها الكتابة مثلا هى الانسان و نبوت الشى لنفسه بالضرورة لا بالامكان و قيل هذا المحذور يلزم فى الاول ايضا لان نبوت الشىئية و الذات لمصايقها

انما يكون بالضرورة ايضا بالامكان، او انحلال عقد الحمل في مثل قولنا الانسان كاتب الى قضيتين احديهما و هي قولنا الانسان انسان ضرورية و الاخرى و هي قولنا الانسان له الكتابة ممكنة وهذا مخالف للوجدان و لما تطابقت عليه السنة علماء فن الميزان.. وبانه يلزم من اعتبار الذات فيه تكررها في مثل الانسان ابيض او اسود و نحو ذلك. وبانه قد ثبت عند كثير من محققى الفلاسفة اتحاد العرض والعرضى وكذا عبر المعلم الاول ارسطاطا ليس عن المقولات بالمشتقات: فعبر عن الكم بالكمم وعن الكيف بالمكيف وهكذا في البواقى ولا يتم هذا الا ببساطة مدلول المشتق وبانه على تقدير التركيب لا يكون عمله على المبادئ مثل حمل الابيض على اليباض مثلا و على الموصوف بها مثل الجسم بمعنى واحد مع انا نطلقه على الجميع بمعنى واحد وبانه يلزم منه توصيف الاعم بالاخص و ان يكون اطلاق مثل العالم و القادر عليه تعالى على سبيل التجريد الى غير ذلك من المحذورات و اعترض على المذكورات بان اعتبار عرض العام فى الفصول المنطقية التى هى من اظهر خواص الفصول الحقيقية واقرب لوازمها و ليست بفصول حقيقة؛ ليس بضار اصلا و ان الموضوع على تقدير اعتبار مصداق الذات؛ الذات المطلقة و المحمول الذات المقيدة بالوصف فلا يلزم الانقلاب لجواز ان لا يكون ثبوت الوصف ضروريا للذات و بان انحلال عقد الوضع الى قضيتين و كذا تكرر الذات انما يلزم لو اعتبر فى المشتق مصداق الذات و الشئ لا مفهوم ومهما و بان اتحاد العرض والعرضى على تقدير تسليمه انما هو بحسب المصداق لا بحسب المفهوم، والنزاع فى باب المشتق انما هو فى بساطته و تركيبه بحسب المفهوم و تعبير المعلم الاول مع انه مما لا يمكن ان يكون بمجرد دليله فى مثل هذه المسئلة لعله كان باعتبار اشتغال المشتقات من المقولات عليها و من جهة خصوصية فى لغته او من جهة اشتباه المترجمين و بان كون اطلاق المشتق على المبادئ وموضوعاتها بمعنى واحد غير مسلم عند القائل بالتركيب ولزوم تجريد المشتق عن الذات عند اطلاقه عليه تعالى انما بالنظر الى قيام البرهان ولا ربط له بمدلول اللفظ

واجيب عن هذه الاعتراضات بما ذكره: يؤدى الى الاطناب و اشار الى بعضها المصنف

في حاشية الاسفار والحق ان بساطة مدلول المشتقات مما يشهد به الوجدان الصريح و  
الفهم الصحيح وما ذكر كان من قبيل المنبهات فلا يقدر في امثال المناقشات ومما يشبهه ايدى ايضا  
ان قولنا الانسان نطق او ضاحك او نحوهما في معنى قولنا الانسان له النطق او الضحك او ذو  
نطق وضحك ولا شك ان هذه الجملة لا تدل الاعلى مجرد نبوت النطق والضحك للانسان  
لانبوت ماهو مركب من الذات والصفة فكذلك ماهو بمعناه ولذلك قيل ان كلمة ذو ونحوها  
لمجرد النسبة وان ما يذكر في التعبير عن مداليل المشتقات من الذات وغيرها انما هو  
ليبان مرجع الضمير المستتر فيها ولا يكون جزء من مداليلها وكذا ينبيه عليه وقوع التعبير عن  
مداليلها في غير اللغة العربية بمفاهيم بسيطة قابلة للمحمل على المبادئ والموضوعات من غير  
تاويل مثل «دار او همت، ودار نده، وزنده، ودانا وتوانا» وامثال ذلك وانما الفرق بين المبادئ و  
المشتقات منها باخر لا يربط له بالبساطة والتركيب وهو ان الالفاظ الموضوعية للمبادئ انما  
وضعت لها من حيث كونها مأخوذة وحدها الى مجردة عن الارتباط بموضوعاتها وعن القيام  
بالموصوفات بها لانها غالبا من المعانى الحديثة النعتية المصدرية ومن الموجودات الربطية  
من حيث مفاهيمها الذهنية المصدرية او من الموجودات الربطية القائمة بالغير وهي متحدة  
بموضوعاتها في نحو من الوجود ومغايرة معها في نحو اخر منه ، ويمكن اخذها ولاحظها  
من حيث ارتباطها بالموصوفات واتحادها معها من حيث مغايرتها لياها ولا شك انها من الحيثية  
الثانية اى من جهة مباينتها مع الموصوفات آبية عن الحمل والاتحاد معها ومن الجهة الاولى  
غير آبية عنه والمشتقات انما وضعت لها من حيث كونها مرتبطة بالموصوفات وقائمة بها او  
بذواتها وقابلة للحمل عليها وعلى ذواتها من دون ان يكون مداليلها مركبة عن الذات و  
الصفة او شى اخر بل ما يذكر في التعبير عنها من الذات ونحوها فانها هى للإشارة الى اخذها  
كذلك اى مرتبطة بموضوعاتها وقائمة بها وبذواتها لا من حيث كونها فقط ووحدها وهكذا  
الامر في المبادئ التى لها وحدة حقيقية جمعية ودرجات رفيعة ومراتب متفاضلة ولها حكايات  
ذهنية اعتبارية انتزاعية وفرادى مراتب متصلة عينية وهى باعتبار حكاياتها الذهنية امور  
نعتية او ناعتية قائمة بغيرها وباعتبار مراتبها المتصلة قائمة بذاتها ومقومة لغيرها فتؤخذ  
تارة من حيث كونها وحدها ومجردة عن الارتباط بغيرها ويوضع لها لفظ الوجود  
والنور ونحوها وتارة من حيث الارتباط بالغير او القيام به وبذواتها ويوضع لها لفظ اخر

مشتق من الادل كلفظ المنور والموجود ونحوهما من دون ان يوخذ في مدايلها الذات ونحوها هذا مجمل ما تطابقت عليه السنة اهل التحقيق والبسط في الكلام يطلب مما حققناه في حواشينا على منظومة الحكمة.

قوله (قده) بل مدلوله الخ (ص ٢٠)

قيل وذلك مثل واجد المبدء والمتصف به ونحوهما اعم من ان يكون كواجدية الشئ لنفسه وانصافه بهار كواجدية الشئ لغيره او انصافه بغيره

قوله (قده) بين البسيط والمركب الخ (ص ٢٠)

اي كالمبادئ انفسها كالواجب تعالى والمقول والنفوس المجردة على ما هو التحقيق من كونها وجودات صرفة وانبات محضة وكذا الفصول البسيطة ونحوها

قوله (قده) وقس عليه (ص ٢٠)

مثل ان مفهوم الجنس وهو الجنسية يسمى منطقيا ومعرضه مثل الحيوان يسمى طبيعيا ومجموع العارض والمعرض عقليا وهكذا في البواقي

قوله (قده) وهو انه لاذك الخ (ص ٢٠)

ان قات ما ذكره في المقام ينا في ما افاده سابقا من ان المعقولات الثانية المنطقية خارجية فما التوفيق بين القولين قلت المذكور في المقام نفى كونها خارجية بان يكون لها ما بازاء في الخارج بالذات ومن حيث هي هي وما ذكر في السابق اراد به انها خارجية من جهة كونها هيئة للامر الخارجى التى هي النفس وتتبع كونها فيها او انها خارجية بمعنى وجود امر في الخارج اذا حصل فى النفس وقشرها العقل انتزع منها هذه الامور فان خارجية كل شئ بحسبه او غير ذلك مما اشرنا اليه سابقا فلا تهافت بين الامرين ولا تخالف بين القولين

قوله (قده) اذا الشئ مالم يتشخص الخ (ص ٢٠)

اي لم يوجد في الخارج بوجود يترتب عايه آثاره والا فالوجود في النفس ايضا موجود خارجى بوجه كما مر والتحقيق ان المفاهيم الكلية لها اعتباران احدهما اعتبارها من حيث وجودها في نفس مشخصة خارجية وكونها من هيأتها وهي بهذا الاعتبار من الموجودات الخارجية بعين خارجية النفس و متشخصة بعين تشخصها والثالث اعتبارها



من حيث مفاهيمها الكلية مع قطع النظر عن وجودها فيها وهي بهذا الاعتبار كليات غير مشخصات وهذا إنما هو على مذاق القوم واما على مذاق ابناء التحقيق فقد دمرت الإشارة الى ان مناط الكلية عندهم بالعمدة العقلية اى بالوجود العنلى المحيط السواسع الذى لا يتنافى الوحدة و التخصيص و ان الماهيات الذهنية من حيث انها هي هي ليست بكلية و لا جزئية وسياتى تحقيق ذلك فى مبحث الوجود الذهنى انشاء الله تعالى

قوله (قده) و الكلية معتبرة لئيه الخ (ص ٢٠)

فيها اليماء الى وجه آخر وهو ان الكلى العقلى معتبر فيه الكلية وهى غير موجودة فى الخارج فالعقل ايضاً كذلك

قوله (قده) و انما الخلاف الخ (ص ٢٠)

وهذا قول آخر سيشير اليه المصنف وهو فى غاية السخافة وهو القول بوجوده (مع وحدته العددية) فى جميع الافراد واتصافه بالمتخالفات و الاضداد كما اتوهمه الرجل الذى صانفه الشيخ (قده) بمدينة همدان

قوله (قده) عند القول الجزئية الخ (ص ٢٠)

اى القول المقيدة المشوبة بالروم و اما القول المطلقة الكلية التى وسم كرسيا السموات و الارض المنورة بنور العقل فالماهيات و الايمان الثابتة ما شمت رائحة الوجود عندهم اصلا بل «ان هي الا اسماء سميتهموها اتسم و آبايكم ما انزل الله بهامن سلطان»

قوله (قده) لانه ماهية الشيء الخ (ص ٢٠)

قيل ان مراده من المهمية، المهيبة من حيث هي هي و هي اعتبارية عند الجميع فلا يقل ان ما ذكره مبنى على اصالة الوجود و اعتبارية المهيبة وهى غير مسلمة عند الكل ثم ان ما افاده فى المقام يدل على ان الكلى الطبيعى عنده نفس الطبيعة من حيث هي هي لان حيث كونها معرضة للملكية اى مقيدة بها بان يكون التقيد جزءه و القيد خارجا كما ذهب اليه شراح المطالع الا ان يقدر فى الكلام لابه المهيبة المعروضة للملكية للشئ او يقال حذفه لوضوح الاحتياج اليه فامل

قوله (قده) و لا نستدل بالجزئية الخ (ص ٢١)

المستدل بالجزئية كثير من المناخرين كصاحب المطالع و اترابه

قوله (قدمه) اذ ليس الالابشرط الخ  
(ص ٢١)  
و الاللسلسل الامر بغير نهاية لانه اذا كان جزء خارجياً لكان موجوداً مشخصاً لامتناع  
تقوم الموجود بالمدوم و الشئ ما لم يتشخص لم يوجد فيكون الالابشرط جزء  
خارجياً له ايضاً وهكذا ، وقد يستدل على وجود الظبييه في الخارج باشتراك افراده  
الخارجية في آتاره واستضاءتها بانواره فتامل

قوله (قدمه) واسطة في العروض الخ  
(ص ٢١)

قيل للواسطة في العروض اطلاقان احدهما ما اشار اليه في المقام وهي الشئ  
تكون منشاء للانصاف بالعرض بحيث يصح سلب الشئ الذي هي واسطة لانصاف ذي  
الواسطة به عن ذي الواسطة على اقسامها التي اشار اليها في الكتاب متناً وهامشاً و  
الفرق بينها و بين الواسطة في الثبوت هو ان الواسطة في الثبوت يمكن ان تنصف بما  
هي واسطة لثبوتها لذى الواسطة ويمكن ان لا تنصف به اصلاً بخلاف الواسطة في العروض  
فانها يجب ان تنصف به حقيقة ولكن ذو الواسطة متصف به بالذات في الاولى وبالعرض  
في الثانية و الاطلاق الثاني هو ان يكون الشئ معروضاً لشيء و بتوسط عروضه له بغير  
لشيء آخر سواء صح سلبه عنه اى عن ذي الواسطة ام لا انتهى فتدبر ، ثم ان بيان  
اقسام الواسطة و بيان الفرق و النسبة بين الاقسام يطلب من حواشينا على  
منظومة الحكمة

قوله (قدمه) الحمل  
(ص ٢١)

دليل لقوله و هما متحدان

قوله (قدمه) سيما في البسائط الخارجية  
(ص ٢١)

وذلك لانها لامادة ولا صورة لها خارجاً حتى تكون أجناسها وفصولها باعتبار منشأ  
انتزاعها عن الاتحاد بناء على التركيب الانضمامي بين الهيولي والصورة فتكثرها  
لا يكون إلا باعتبار العقل ليس إلا ، وهذا بخلاف المركبات الخارجية فالأجناسها  
مأخوذة من موادها وفصولها من صورها العينية والمواد والصور الخارجيةتان غير متحدتين  
ولا تحمل إحداهما على الأخرى عندهم ، كما سيجيء تحقيق ذلك في منظومة  
الحكمة إنشاء الله .

(١٧١)

(ص ٣١)

قوله، (قده) وهذا مناسب الخ

اي هذا القسم الثالث من اقسام الواسطة في العروض وانما عبر بالتناسب لان الجنس مما يتصور له طور لا يكون هو بحسبه فانها في الفصل معار لاله بخلاف المهية فانها فائية في الوجود في جميع الاطوار فهذا بوجه يناسب اتحاد المهية مع الوجود وفتانها فيه فتدبر

(ص ٣١)

قوله (قده) اذ حيث لا للفرد الخ

اي لا فرد لها بالذات بدون واسطة الوجود فان قلت ما ذكره بوجه انه يكون له فرد ذاتي بواسطة الوجود مع ان تحقق الفرد الذاتي مع الواسطة غير معقول قلت قوله بغير واسطة صفة توضيحية للفرد الذاتي فلا اشكال وعلى تقدير كونه صفة احترازية فلا اشكال ايضاً لان المراد ان الفرد الذاتي الموجود فرد لها بعين ذاتيته للوجود من جهة احدى كالكها وفتانها في الوجود من جهة ان حكم احد المتحددين حكم الاخر فانهم

(ص ٣١)

قوله (قده) و او تنوه بان تجوز الخ

لأن الناظرين بالعين اليمنى منهم لا يرون إلا وجوداً واحداً وهو وجود الحق تعالى وليس المكثرة مطلقاً عندهم عين ولا أثر سواء كانت كثرة الوجودات أو حدودها المعبر عنها بالماهيات وذا العينين منهم الذين يرون الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة والحق في الخلق والخلق في الحق لا يشاهدون إلا كثرة الاقياء والأظلة أي كثرة الوجودات التي هي مرثي الأسماء والصفات وبيئونها مع وجود الحق تعالى بينونة وصفية لاعزلية فليس للماهيات السرابية عندهم وجود، إلا كناية ما يراه الأحوال من الصور المرئية، وكذا بالنظر الدقيق البرهاني ليست المهية إلا كسراب بقية يحسبه الظمان ماء، وهي لا محصل صرف، ولا شيء محض، وهي في عين اندكاكها في الوجود باقية على لا تحصيليتها وليسيتها الذاتية وفقدتها المطلق والتحقق وصف لها بحال متعلقها الذي هو الوجود لا بحال نفسها كما قيل:

سيه روئی زممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

و هذا بخلاف النظر الظاهري الفلسفي فان المهية موجودة عند  
 ارباب هذا النظر بعين وجود الوجود كما حققه (قده) في الكتاب والله تعالى  
 اعلم بالصواب  
 قوله اي المهية التي الخ  
 (ص ٢١)

اي اللابشرط المقسمي لا اللابشرط انقسمي و بشرط لاو بشرط شيمي  
 ثم اعلم انهم اختلفوا في وجود الكلي الطبيعي في الخارج وعدم وجوده فيه مع تطابق سنتهم  
 على انه بوصف الكلية ليس بموجود فيه و القائلون بوجوده فيه اختلفوا في نحو وجوده  
 ايضاً فبعضهم ذهب الى وجوده فيه بالاصالة من حيث اتسابه الى الجاعل وهم القائلون  
 باصالة الماهية و اعتبارية الوجود و بعضهم الى ان وجوده فيه بعرض الوجود و تبعه  
 و جعله بالجعل البسيط و التركيبي يتبع جعله البسيط او بجعل الاتصاف كك و هم  
 القائلون باعتبارية الماهية و اصالة الوجود (كما سيأتي تفصيل ذلك في قسم الحكمة)  
 و استدل القائلون بوجوده بوجوده كثيرة اقواها جعله على افراده الموجودة عيناً بالحمل  
 السابع وملاكه الاتحاد في الوجود في ظرف الحمل ( وقد استدل الرئيس في النمط الرابع  
 بذلك على وجوده في الخارج و كك المصنف في اعتبارات الماهية) واقتضاء الحمل الوجود  
 في ظرف الحمل. و بوجوده اخر سيأتي في محله انشاء الله

و لكن اختلفت اراء الحكماء والعرفاء في ان الكلي تابع للفرد او الافراد تابعة  
 له و جعل الحكماء الكلي الطبيعي تابعاً للفرد و ذهب العرفاء الى عكسه و نظرهم الى ما  
 اشرنا اليه سابقاً و التحقيق انه لو كان المراد بالكلي الطبيعي المفاهيم و الماهيات  
 المبهمة السراية و بالافراد الوجودات العينية الخرجية المحصلة فلاشك في تسمية  
 الكليات للافراد العينية من جهة انها و لا متحصليتها بنفسها و ان نسبتها الى الافراد  
 نسبتها الابه المتعددة الى الابناء المتعددة لابل واحد الى ابناء متعددة لانها لمكان لا  
 متحصليتها يتحد مع تحصلات التي هي عين الافراد التي هي لفعاليتها كل منها آية عن  
 الاخرى و ليس وحدتها اطلاقية احاطية حتى لا ينافي الاحاطة والسريان و الاطلاق  
 الوجودي بل عديدة مضيقة اللهم الا في الاعيان الثابتة والصور الملمية الالهية من حيث  
 وجودها يتبع وجود الحق و استقرارها في عرش ممكن اللاهوت عند باره الجبروت و

المالك والمملوكوت لان سعتها بسمة وجود الحق تعالى شأنه و تقدست اسمائه لامن حيث كونها حقيقة العالم و خلق وسوا و مجرد هاعن الصبغة الوجودية. و ان كان المراد بها الارباب الانواع و الكليات العقلية المرسله الامرية و الوجودات النورية الجبروتية التي هي مثل اسماء الالهية و برامجاتها و وحدتها غير عديدة اطلاقية هي ظل وحدة الحق الحقيقية الالهية فالافراد تابعة لها و تحت احاطتها و قيوميتها و سيأتى تحقيق المقام بمزيد فى الكلام.

قوله بكل الاطوار بدا الخ (ص ٢٢)

اى الاطوار الوجودية فى العوالم الالهية و الكونية و الخارجية و الذهنية نقد يوجد فى عالم العلم الربوبى و العوالم الامرية فيصير كايا قبل الكثرة و علة لوجودها و قد يوجد فى الوجود الكونى بوجود الافراد فيصير كليا مع الكثرة موجوداً بعين وجودها و قد يوجد فى الازهان مأخوذاً عن الاعيان فيصير كليا بعد الكثرة تابعاً لها فى الوجود ، او المراد من الاطوار، الاطوار الخلقية التي للافراد صعود أو نزول المشار اليها بقوله تعالى لقد خلقكم اطواراً فنامل

قوله و ليس فيها الخ (ص ٢٢)

الواحد العددى قد يطلق على ما يقابل النوعى و الجنسى و غيرهما وهو الواحد بالوحدة الشخصية وقد يراد به الواحد بشرط لا الذى هو فى عرض مراتب الاعداد كالثنين و الثلاثة و الاربعة و نحوها و قد يراد به الواحد الا بشرط الذى هو مقوم الاعداد و اصلها و فى طول المراتب لافى عرضها و هو نفس الاعداد آية الوحدة الحققة الحقيقية الوجودية القيومية فى الوجودات و الى ذينك المعنيين اشير فى الخطبة الشريفة الملوحة (ع) مفهومها منطوقاً الواحد لا تاويل عدد فالواحد بلا تاويل عدد هو الثانى و مع تاويله هو الاول و بهذا يجمع بين نفي الوحدة العددية عنه تعالى فى بعض الادعية و اثباتها له تعالى فى الاخر منها و قد يطلق على ما يقرب من المعنيين الاولين و هو كل ما يكون له ثان من جنسه و سنخه و مشارك معه فى حقيقته و طبيعته ، و وحدة الكليات المرسله العقلية اى ارباب الانواع و غيرها من المعقول الكلية الطولية و العرضية من قبيل

الثالث اى وحدة حقة حقيقة احاطية لكن على سبيل الظلمة للوحدة الحقة الوجودية  
 القياسية وكذا وحدة الفيض المقدس والنفس الرحمانى بل هى الاصل لجميع  
 الواحدات الظلمة الالهية ووحدة الكليات الطبيعية من هذا القبيل عند العرفاء و الصوفية على  
 ما قيل لان الافراد تابعة لملكى عندهم وهو محيط بها، ظاهر فيها وهى اطواره  
 و اشباحه ، وعند الفلاسفة وحدة سر اية ابهامية غير متصلة ولا متحصلة ولذلك تتحد مع  
 الوحدات الشخصية التى لافراده كاتحاد الفيض مع الشئى واللا متحصل مع المتحصل و يحمل  
 عليها هو وهو من جهة ان المهيبة من حيث هى هى ليست الالهى ولاحظ لها من الوجود والنحصل و  
 لذلك قيل ان نسبة الطبيعية الى افراده كنسبة الاباء الى الابناء لا كنسبة اب واحد الى ابنة متعددة  
 ( كما مر ) وعند الرجل الهمدانى وحدة عديدة ومع ذلك فهو موجود فى ضمن جميع افراده  
 متصف بصفات محكوم بحكمه ازالاشك ان ذلك من اسخف الاقوال واردة الظنون والايازم  
 وجودشى واحدا بالوحدة العددية المضيق فى آن واحدا فى امكنة متعددة متصفة بصفات متضادة  
 بل مع قطع النظر عن بطلان هذا النالى؛ المقدم فى نفسه واضح الفساد ميبين البطلان  
 لان كل فعالية بنفسها آبية عن فولية اخرى والوحدة العددية بذاتها  
 مانعة عن الحمل والاتحاد وزيادة التحقيق في هذا الامر يطالب من مباحث المهيبة من هذا  
 الكتاب ولما كان الواحد العددى مشتركاً بين هذه الاقسام وصله بقوله يحد ليظهر  
 ان المراد اى قسم من هذه الاقسام

( ص ٢٢ )

قوله ( قدّه ) وقد صادف الشيخ

قد يوجه قول هذا الرجل بحمله على ارباب الانواع والكلى العقلى بان يكون مراده من  
 الوحدة العددية ماهى من قبيل القسم الثالث من الاقسام المذكورة ومن وجوده مع وحدته  
 فى ضمن جميع الافراد ظهوره فيما كظهور الاصل فى الفرع والماكس فى المكس والشبخ  
 قدّه لما كان قولا ببطلان القول بالطبقة المنكاثثة من القول حمل قول الرجل على تلك  
 المقالة الفاسدة فنأمل

ثم ان شارح المطالع جعل وجود المنطقى فى الخارج وعدمه فيه فرعاً على القول  
 بوجود الاضافات وعدم وجودها فيه فاشار المصنف ( قدّه ) بقوله فان الكلية الخ الى بطلان

(١٧٥)

هذا الزعم لان المعقول الثاني المنطقي مما لا يمكن القول بوجوده في الخارج سواء قلنا بوجوده  
الاضافات فيه ام لا كما لا يخفى

قوله (قده) وتحقيق هذه المسئلة الخ (ص ٢٢)

وذلك لان موضوع المنطق على ما مرهى المقولات الثانية المنطقية و البحث عن  
وجود الموضوع وماهيته ليس من وظيفة العلم واذالم يكن البحث عن المقولات الثانية من  
حيث الهاية البسيطة والمائية الحقيقية من وظيفة المنطقي فالبحث عن الكلى الطبيعي من  
حيث الوجود في الخارج وعدمه ونحو وجوده فيه على تقدير وجوده يكون خارجا  
عن المنطق بطريق اولى لانه من المقولات الاولى لا الثانية فلذلك لا يكون تحقيق هذه  
المسئلة على ذمة المنطقي وهذا بخلاف الحكيم الالهى فانه يبحث عن الوجود المطلق و  
عوارضه و احواله ولا شك ان موضوعات جميع العلوم من عوارض موضوعه و احواله  
كما قيل:

من و تو عارض ذات وجوديم مشبكهاى مرآت شهوديم

فيكون البحث عن موضوعات سائر العلوم من حيث الهاية البسيطة والمائية الحقيقية  
وكذا البحث عن حقيقة كل شى واثبات وجوده وكيفية تحققها في الاعيان على ذمته لا على  
ذمة علم اخر فيجب عليه ان يبحث عن وجود الكليات المنطقية والعناية والطبيعية او عدم  
وجودها في الاعيان وكيفية وجودها على تقدير وجودها فيها لانها من عوارض موضوعه  
الذى هو الوجود المطلق ومن احواله التى لا يحتاج فى عروضا له الى ان  
يتخصص بتخصص طبيعى او تعليمى فلهذا جعل (قده) تحقيق هذه المسئلة على الحكيم  
الالهى فافهم

هذا على تقدير كون موضوع المنطق هو المقولات الثانية المنطقية كما هو مختار  
المصنف (قده) واما تقدير كون موضوعه العلم التصورى والتصديقي فلان البحث عنهما  
في المنطق ليس من حيث الذات بل من حيث كونهما مواصين الى الوجود التصورى والتصديقي  
ومعلوم ان البحث عن وجود الكليات الثالث فى الاعيان او عدم وجودها فيها وكذا سن كيفية  
وجود الطبيعى فيها مما لا دخل له بل يصل اليهما حتى يكرن بيان هذه الامور على ذمة

المنطقي ومن هذا يظهر خطاه من استدلال على كون موضوع المنطق الموصل التصوري والتصديقي دون المعقولات الثانية بانه يلزم على تقدير ان يكون الموضوع المعقولات الثانية ان يصير البحث في المنطق عن وجود الكلي الطبيعي وعدمه استطرادياً بخلاف ما جعل الموضوع الموصل التصوري والتصديقي وذلك لانه قد ظهر لك مما أحققناه ان البحث عنه يكون استطرادياً على جميع التقادير اذ لا دخل لذلك البحث بالا يصل و عدمه حتى لا يصير على تقدير جعلهما موضوع المنطق استطراد يابل يكون من مسائل المنطق ومباحثه فتأمل

### «الكليات الخمس : الجنس»

(ص ٢٢)

قوله (قده) الجنس ما الخ

لفظة الجنس على ما افاده الشيخ في منطق الشف كانت في اللغة اليونانية بحسب الوضع الاول موضوعة للمعنى النسبي الذي يشترك فيه اشخاص كثيرة كالملوية والمصرية للملويين والمصريين، والواحد المنسوب اليه تلك الاشخاص كعلمي (ع) والمصر للملوية والمصرية وكان هو اولي عندهم بالجنسية من جهة كونه سبباً لجنسية الاولي وكذلك كانوا يسمون الحرف والصناعات ايضاً اجناساً للمشتركين فيها وكذا المشركة نفسها ثم نقلوها الى المعنى المصطلح لاجل مشابهته تلك الامور من حيث كونه معقولا واحداً منسوباً الى كثرة تشترك فيه ثم ان الكلي المقول على الشئ اتمام مهيته ارجزها او خارج عنها والاول يكون مقولا عليه في جواب ما هو وهو اما ان يكون صالحاً لان يجاب بدعوى ماهية الشئ حالة افراده بالسؤال فقط او حالة جمعه مع غيره فيه او حالة الجمع والافراد معا والاول هو الحد والثالث هو النوع والثاني اي المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة هو الجنس الذي عرفه هنا بقوله الجنس ما الخ فقوله ما يعني به الكلي ويتناول الكليات الخمس وهو هنا بمنزلة الجنس يشمل على ما قيل الكليات التي لها انواع و افراد بالفعل وماله نوع او فرد واحد او ليس له انواع و افراد خارجية اصلاً وقوله تلى الحق يقى المختلفة يخرج النوع وقيل يخرج الكليات المدومة ايضاً لان الحقيقة قد نطاق على الوجود الخاص بالشئ كما عند الحكماء المناهين وقد تطلق ويراد بها نحو تعين الشئ في علم الله تعالى



اي صورته الملمية وعينه الثابتة كما هي عند العرفاء الشايعين وقد تطلق ويراد بها المهمية  
الموجودة للشي كما هي عند المتكلمين، وبعض الحكماء القائلين باصالة المهمية واعتبارية الوجود  
فمعد جميع الفرق لا يستحق الشي لاطلاق اسم الحقيقة عليه الاسبب الوجود وبعد اتصافه  
به، وهذا ايضا من احد الدلائل على اصالة الوجود سرابية المهمية فالكليات المدومة  
لعرانها عن نور الوجود لا تستحق لاطلاق اسم الحقيقة عليها بذلك تخرج عن قوله على  
الحقايق هذا، ولكن قديقال ان لفظ الحقيقة في اصطلاح اهل الميزان تطلق على ما  
يرادف مطلق المهمية فهي في اصطلاحهم اسم عما تطلق عليه في اصطلاح غيرهم فقوامهم في  
تعريف الجنس هو المقول على المختلفين بالحقيقة في جواب ما هم يرم الاجناس الموجودة  
والمعدومة والسرفيه ان قواعدهم يجب ان تكون كلية لا تختص ببعض الاجناس دون بعض  
بل تكون متكمله لبيان حد جميع الاجناس سواء كانت له انواع وانفراد متحققة ام لا  
انتهى فتأمل

ثم على هذا التعريف شكوكاً واشكالات عديدة لم يتعرض المصنف لها ولا جوبتها  
لان بنائه قده على الاختصار منها ان المقول على الكثيرين لو كان جنسا للخمسة لكان  
اعم من الجنس المطلق واخص منه ايضا وهو محال، وجوابه ان محالية ذلك انما تكون  
لو كان باعتبار واحد وفي المقام انما يكون باعتبارين او بحسب حملين اي الشايع والاولى  
ومنها ان النوع يعرف بالجنس وقد يؤخذ الجنس في تعريف النوع وهذا دور، وجوابه  
قد علم مما ذكر سابقاً ومنها ان المعنى الجنسي ان كان موجوداً في الخارج لكان مشخصاً فيمتنع  
ان يكون مقولاً على الكثيرين وان لم يكن موجوداً فيه امتنع ان يكون مقولاً للجزئيات  
الخارجية، والجواب ان الموجود في الخارج هو الجنس الطبيعي لا المنطقي وهو موجود  
في الخارج من وجود الأشخاص لا بوصف الكلية بل من حيث هو هو ومنها ان المعنى  
الجنسي ان كان داخلاً في المهمية كان جزء لها ولم يمكن حمله عليها وان كان نفس المهمية  
لم يكن مقولاً على المختلفين بالحقيقة وان كان خارجاً عنها فلا يصلح لجواب ما هو، و  
الجواب انه جزء الحد للمهمية النوعية لاجزاءها خارجاً، وقد يجب «بانه لا بشرط» محمول  
و«بشرطاً» جزء.. ثم ان هذه التعريفات هل هي حد للخمسة اذ رسم لها فيه خلاف والمستفاد

من كلام الشيخ انها حدود لارسوم نظرا الى ان الكليات المنطقية ماهيات اعتبارية فتكون ماهياتها ما حصلها ارباب الاصطلاح لا غير فتدبر

قوله (قدمه) بما هو الخ (ص ٢٢)

اي بالماد الحقيقية احتراز عن الاسمية فان هذه الكلمة عند الاطلاق منصرفة اليها

فتدبر

قوله (قدمه) فهو فصل بعيد لك الخ (ص ٢٢)

في اختياره قدمه التمثيل بفصل الانسان اشارة الى انه صورة الكل و جنسه وفصله جنس

الكل وفصله وفي التمثيل به عرف ان الكل

قوله النوع الخ (ص ٢٣)

المستفاد من منطق الشفا ان لفظة النوع ايضا كانت في لغة اليونانيين بحسب

الوضع الاول موضوعة لصورة كل شى و حقيقته ثم نقل بالاشتراك الى معنيين آخرين يسمى احدهما بالنوع الحقيقي و الاخر بالاضافى والشيخ (قدمه) ام يحقق ان اى المعنيين في

اصطلاح المنطقيين كان اقدم في النقل و احتمال ان يكون النقل وقع اولافى المعنى

الحقيقى ثم لما عرض ان كان محمولا عليه عام آخر بصفة مخصوصة سمي كسونه تحت ذلك

العام بهذه الصفة نوعا وان يكون الاقدم المعنى الاضافى لكن لما تصف الحقيقى بهذه النوعية

من غير تجنس جعل اولى باسم النوعية فسمى من حيث هو ملاصق للاشخاص نوعا، لكن قال

اخيرا ان اكثر ميملى الى ان اول التسمية وقع باعتبار النوع المضاف النوع بالمعنى الاول هو الذى

قد يؤخذ في تعريف الجنس لا بالمعنيين الاخيرين حتى يلزم الدور من اخذ الجنس في

تعريف النوع و اذا عرفت هذا فنقول التعريف المذكور في الكتاب انما هو النوع الحقيقى و

قوله ما على كثير الخ جنس او بمنزلة الجنس وهل المراد به المقول على الكثيرين من الموجودات

الغارجية او اعم منها وعن الذهنية فقد علم مما اشير اليه في تعريف الجنس ان المراد به هنا ما هو اعم

من ذلك حتى لا ينقض بنوع ينحصر في شخص و قوله ما تنفق بخرج الجنس و قوله عند سطر اما الحقيقة

(الخ) ليخرج الثلاثة الباقية والكلام في كون التعريف سما او حدا مذكوره في تعريف الجنس

قوله او المعنى باحقيقة ذلك الخ (ص ٢٣)

فيل فاللام عوض عن الجملة المحذوفة فتدبر ، وفي المقام وجه اخر بلسان البطن

(١٧٩)

و هو ان يكون المراد بالحقيقة ما اشير اليه في حديث كميل من انها كشف سبحات الجلال الخ  
و كذا يكون المراد من النوع النوع الاكمل وهو الانسان الكامل فيكون فيه اشارة الى  
ما قيل ان حد الالهية كل ما في عالم الامر والخلق فتكون الحقيقة المسئول عنها حقيقة  
الالهية والنوع السدى يقع في جـ و ابها النوع الاكمل السدى حقيقة كل شى بعد  
الحق تعالى

والمراد بكشف سبحات الجلال كشفها عن تلك الحقيقة الكمالية و بمحو الموهوم  
وصحو المعلوم نحو الماهيات السرابية و صحو الوجود الحق المطابق برويته قبل كل  
شى و فيه و معه و بالنور المشرق الخ النور المشرق من شمس هوية الازلية اللامح  
على هياكل توحيد اناسي الكمالين آثره و هى ظهورهم بصفات الحق تعالى  
بحيث كل من رآهم فقد رأى الحق و لما كان فى ابانة هذا الامر اى كونه كل شى  
واقعا فيحد المرتبة الالهية و كونه تعالى واقعا فى حد كل شى؛ هنك الاسرار  
للانوار، قيل فى الجواب هنك السر لقبلة السرا الخ او يكون المراد من النوع  
نوع الانواع اى الحقيقة الالهية التى يقع فيحد كل شى بحكم ازذوات الاسباب لانعرف  
الاسبابها

(ص ٢٣)

قوله دفع الاشكال الخ

قوله ما الفرق الخ بيان للاشكال

(ص ٢٣)

قوله ان ابهام الجنس الخ

اى بحسب وجوده الخارجى و العقلى لامن حيث المهية و المفهوم بمعنى انه فى  
الاشارة الخارجية و العقلية من حيث كونه لا بشرط غير ما خوذ منه تعيين فصل من الفصول  
مبهم غير متعين من جهة احتمال تطبيقه على تعيينات كثيرة فصاية وان كان بحسب المهية  
و المفهوم غير مبهم من جهة تمامية بحسبهم ما بحسب فصله ان كان من الاجناس المتوسطة و  
الساذلة او بمحصلات مفهومه ان كان من الاجناس العاليسة القاصية حيث ان  
الفصول المقومة غير داخلة فى مفهوم الجنس حتى يازم من عدم اخذها معه عدم  
تماميته و ابهامه

و تحقيق هذا ما افاده بعض المحققين من ان الصورة الجنسية مبهممة في العقل تصاح ان تكون اشياء كثيرة هي عين كل واحد منها في الوجود غير متحصلة في نفسها لا تطاق تمام مهيئاتها المحصلة و اذا انضاف اليها الصورة الفصالية عينها و حصلها اي جعلها مطابقة للماهية التامة فهي علة لرفع الابهام و التحصيل مثلا اذا حصل في ذهنك صورة الجواهر ترددت في انواعه الخمسة فاذا انضم اليها ذو الابعاد الثلاثة حصل صورة الجسم و ذال ذلك الابهام العظيم و ترددت في النبات و الجماد و الحيوان فاذا اقترن به النامي انقض الابهام و ليس هكذا النوع لا يقل الابهام و التردد العقلي باقيا في النوع وكيف يكون هو ماهية محصلة و الجنس ماهية غير محصلة ، لاننا نقول الابهام في الاجناس انما هو بالنظر الى الماهيات و الحقايق المختلفة و في الانواع لا يهيم بحسب المهيبة اذ سارت كاملة متعينة بل بحسب الاصناف و الاشخاص المختلفة للامور العارضة الخارجة مع الاتهاد في المهيبة (انتهى)

و الظاهر مما افاده هذا المحقق ان ابهام الجنس انما يكون بحسب المهيبة و ابهام النوع بحسب الوجود فذلك قول المصنف قده (واما بحسب المهيبة الخ) اشارة الى رد افاده هذا المحقق ولكن يمكن ان يقال ان ما افاده هذا المحقق مما لا يناقض ما حققه المصنف (قده) لان مراد المحقق ان المهيبة الجنسية ماهية ناقصة من جهة احتمال الحمل و التطبيق على مهيئات كثيرة متخالفة وجوداً و مهيبة النوع مهيبة كاملة من جهة عدم احتمال ذلك فيها و هذا لا يناقض ان يكون الجنس مفهومه و مهيته في نفسه متعينا لاجل تماميته بحسنه و فصله او بمحصلات مفهومه كما مر حديثه و هذا هو مراد المصنف ايضا فتدبر قوله فكل منهما الخ

اما ماهية النوع فلتما ميتها بجنسها و فصلها و اما ماهية الجنس فلتما ميتها بهما او بمحصلات مفهومه كما مر شرحه و هذا لا يناقض كون المهيبة مطلقا مهيبة الذات متوغلها في اللاتعين و الاجمال و ذلك لان ذلك الابهام و الاجمال انما هو بحسب الوجود و التحصل حيث انها لاحظ لها منه اصلا لا بحسب المفهوم فان السذهن دارها فيه سلطانها و قرارها فتدبر

( ١٨١ )

(ص ٢٤)

قوله باذن الله الخ

متعلق بقوله ربان اى تربيتهم للانواع انما تكون باذن الله و حول وقوته

(ص ٢٤)

قوله اذ كل نوع الخ

اى من الانواع الجوهرية لا العرضية اذ لارب نوع لها بالاستقلال بل الاعراض  
فى كل موطن تنحقق تكون تابعة للجواهر قديمة ، به او المراد بهذه الربان العقول العرضية  
المتكئة التى لا يقول بها المشائون وتسمى بالمثل المجردة الافلاطونية فى قول المثل  
الملفة التى يقول بها ايضا وقد مر شرحها سابقا

(ص ٢٤)

قوله وغيرها

من الكم والجدة والفعل والانفعال اى التدرجى منهما ونحوها

(ص ٢٤)

قوله فالحيوان الذى الخ

اى الحيوان الذى نعقله من حيث انه حيوان فقط و بشرط لان قلت

الظاهر مما افاده فى المقام هو ان الحيوان الجنسى الذى هو الحيوان  
اللابشرط مما لا يمكن تعقله غير مغمورة فى الانواع اى لا يمكن ان يتعقل الا فى ضمن  
نوع من الانواع مع ان هذا مما يخالف البرهان والوجدان اذ لو لم يتمقل لم يمكن  
تقسيمه الى بشرط لا وبشرط شى قلت مراده (قده) ان الحيوان الذى يتعقل فى العقل لا من  
حيث كونه فى ضمن نوع من انواعه ويشار اليه بالاستقلال ليس هو في هذا المحاظ جنسا  
بل يكون مادة ليس الا و ان الحيوان الجنسى اولوخط وتعقل بما هو جنس انما يلاحظ  
بما هو هبة مبهمه لا يمكن الاشارة العقلية اليها بماهى كذلك بالاستقلال لانها لا يمكن  
ان يتمقل مطلقا فتدبر

(ص ٢٤)

قوله (قده) والعقلى الذهنى الخ

اى الموجود فى الازهان السافلة والعالية من موطن العالم الربوبى و عالم القضاء  
الاجمالى والتفصيلى واللوح المحفوظ والروح المحو والانبات و اذهان الادميين و  
غير هم .

(ص ٢٤)

قوله (قده) ثم النوع قسمان الخ

قيل فى هذا اشارة الى ان النوع الذى هو واحد الخمسة انما هو بالمعنى الحقيقى

لا بالمعنى الاضافى حيث ذكره اولا وجعله بمنزلة الاصل فان المستفاد مما ذكره الشيخ  
 (قده) فى الشفا انه يمكن ان تورد القسمة الخمسة بالقسمة الاولى على وجه يخرج  
 كل واحد منهما دون الاخر اما ايرادها بحيث يخرج الحقيقى دون الاضافى فبان يقال  
 الذاتى اما ان يكون مقولا بالمهية اولا، المقول بالمهية اما ان يكون مقولا بالمهية  
 على المختلفين بالنوع او بالعدد ولو انقسم الشق الاول من اقسام المقول على المهية  
 حينئذ ما يكون مقولا على مختلفين بالنوع الى ما يقال عليه مثل ذلك والى ما يقل عليه  
 خرج النوع الاضافى لكن ليس ذلك بحسب القسمة الاولى واما ايرادها بحيث يخرج  
 الاضافى دون الحقيقى فبان يقال الذاتى اما ان يكون مقولا فى جواب ماهو اولا يكون  
 والمقول فى جواب ما هو قد يختلف بالعموم والخصوص فاعم المقولين فى جواب ماهو  
 جنس واخصهما نوع فلوقسم النوع الى ما شأنه ان يصير جنسا والى ما لا يكون كذلك  
 خرج النوع الحقيقى لكن لا بالقسمة الاولى فعلى هذا يمكن ان يكون كل واحد من  
 النوعين احد الخمسة بدلا عن الاخر لكن الحقيقى احد الخمسة بحسب قسمة الكل  
 بالقياس الى موضوعاته التى هو كلى بحسبها والاضافى احدها باعتبار قسمة له بحسب  
 مناسب بعض الكليات بعضها فى العموم والخصوص واولى الاعتبارات فى قسمة الكل  
 ان يقسم بحسب الحال التى له عند الجزئيات ثم اذا تحصلت الكليات تعتبر احوالها التى  
 لبعضها عند بعض فالاولى واللاحق ان يكون احد الخمسة النوع الحقيقى هذا محصل  
 كلام الشفا على ما لحضه بعض المحققين وقد علم منه وجه ما اختاره المصنف (ره) فى  
 المقام وهذا على تقدير ان يكون النسبة بين النوعين العموم والخصوص من وجه بتجويز  
 تحقق كل مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة فى جواب ماهو غير مندرج تحت جنس  
 ولا يكون جنسا ولا واحدا من الكليات الخمسة الاخرى فانه نوع حقيقى وليس باضافى  
 فجعل النوع الحقيقى احد الخمسة واجب والالم تنحصر الكليات فى الخمس .

قوله (قده) نوح حقيقى الخ (ص ٣٥)

المستفاد من كلام القوم ان اطلاق لفظ النوع على الحقيقى والاضافى انما هو  
 بالاشتراك اللفظى لا بالاشتراك المعنوى حيث لاجماع بين الامرين يصح ان يجعل اللفظ  
 موضوعا له فنأمل .

(١٨٣)

(ص ٢٥)

قوله (قده) والاضافي من الجزئي الخ

فان المناط في الامر ين اندراجها تحت الكلّي الذي هو فوقهما ومقول عليهما وكل نوع اضافي جزئي اضافي ايضا فتدبر .

(ص ٢٥)

قوله (قده) وان اريد الخ

لما كان ما يعد عندهم نوعا اضافيا الذي هو في طول سائر الانواع الاضافية والانواع الحقيقية انما هو الجسم المطاق الذي هو في طول الانسان الذي هو نوع حقيقي وهو كلّي فوق الجسم النامي والحيوان والانسان وعبارة اخرى المراد من الجسم المطلق هو الجسم البنسي الذي هو في طول الجسم النامي الذي هو في قبال الاجناس والانواع التي تحته لا يشعلها عند الاطلاق ما هو جنس وان كان يحمل عليها لكنه اذا قيل الجسم المطلق لا يراد به الجسم النامي وما تحته الى النوع السافل وهذا بخلاف مطلق الجسم فانه اذا لم تكن قرينة يشمل النوع السافل ايضا فان المراد من الجسم المطلق ليس الجسم بشرط لافانه غير صالح للجنسية وان يجعل نوعا اضافيا لمكان عدم حمله بل المراد منه الجسم اللا بشرط لكن مع لحاظ السعة والعموم فالاطلاق قيد توضيحي مبين للسعة الوجودية مثل مطلق الوجود والوجود المطلق والمراد من مطلق الجسم صرف الحقيقة الجسمية بدون ذلك الملحظ ولما لم يقيد الجسم بالاطلاق كان هنا مظنة اعتراض وهو ان الجسم المذكور في المقام لما لم يقيد بالاطلاق يكون الانسان مندرجا فيه فعمله مقابلا للانسان ومثالا لمادة الافتراق من جانب الاضافي مما لا وجه له فاجاب بان المراد بالمذكور في المقام انما هو الجسم المطلق وحذف القيد انما هو للضرورة او لوضوحه ولو كان المراد مطلق الجسم فالمقصود منه في المقام غير الانسان ايضا بقرينة المقابلة فلا اختلال بامثلة الاقسام فتدبر تفهم المرام .

(ص ٢٥)

قوله (قده) والنوع البسيط كالعقل الفعال الخ

انهم اختلفوا في جنسية الجوهر وعدمها على قولين فذهب الجمهور الى جنسيته واختار بعضهم عدمها والقائلون بجنسيته اختلفوا ايضا في جنسيته للمقول المفارقة وعدم جنسيته لها اما من جهة كونها هيئاتا بسيطة غير مركبة من الجنس والفصل مع تركبها من الهية والوجود واما من جهة كونها انيات صرفة ووجودات محضة خارجة عن سنخ

المهيات فضلا عن المقولات وكذا القائلون بجنسية الجوهر اختلفوا ايضا في جنسية العقل فذهب الاكثرون الى عدم جنسيته و مل بعضهم الى جملة جنسا للمقول وتحقيق الحق و بيان دلائل الاقوال المذكورة في المقام يحتاج الى بسط في الكلام لايسعه هذا المختصر وكون العقل الفعالم مثلا للنوع البسيط مبنى على القول بنفى جنسية الجوهر مط او نفي جنسيته للمقول المفارقة اما من جهة كونها مهيات بسيطة واما من جهة خروجها عن المقولات اصلا وراسا لكونها وجودات صرفة وانيات محضة وكذا مع نفي جنسية العقل لها واما لوقيل بجنسية الجوهر لها او كونها مهية مركبة من الجنس والاصل فلا يكون مثلا للنوع البسيط كما لا يخفى وانما مثل بالعقل الفعالم دون العقل كما في كتب القوم لذهاب بعض الى جنسيته وانما لم يكنف بنفى جنسية الجوهر لاحتمال جنسية العقل للمقول كما قيل فيندرج حينئذ العقل الفعالم تحت العقل ولا يكون مثلا للنوع البسيط واما على القول بكون النفس و ما فوقها ايات محضة و وجودات صرفة فجمع العقل الفعالم مثلا له مبنى على تعميم المهية بحيث تشمل مطلق الحد و لو كان في لحد العقل نقط لافى نفس الامر فتدبر والحق في المقام الازل جنسية الجوهر لان من نفي جنسيته رسمه بالموضوع لافى الموجود نظن ان الموجود خارج عن المقولات ولا فى الموضوع امر سابى اوانه يازم من جنسيته تركيب الواجب مع ان رسمه مهية شأن وجودها فى الخارج ان لا تكون فى الموضوع وفى الخلاف الثانى نفي جنسية العقل لانه يرسم بالموجود المجرد عن المادة ذاتا وفعلا وهو ايس بمعنى جنسى مع ان العقراء ايات صرفة و وجودات محضة فتدبر .

قوله (قده) بالاخص من شى رسم حتى الشى العام الخ (ص ٢٥)

اى الجزمى كما يطلق على ما رسم سابقا كذلك قد يطلق على ما هو اعم من ذلك و يرسم بالاخص من شى وانما قال حتى الشى العام ليشمل المفاهيم العامة التى لا تندرج تحت الكلى الجنسى اصلا مثل الجوهر ومناطق المهية ونحوهما فانه لو رسم بالمندرج تحت الجنس او الذاتى لخرج منه هذه وكذا لو رسم بالمندرج تحت مهية كلية لانقص بالوجود والتشخيص وبالواجب تعالى شأنه وقد علم من تعريفه بما ذكر ان النسبة بينهما



بالعموم والخصوص المطلق بمعنى ان الاضافى اعم مطلقا من الحقيقى لان كل جزئى حقيقى مندرج تحت كليات كثيرة من الشئ والممكن العام والموجود مطلقا ونحوها وليس كل اضافى بحقيقى كما فى الكليات المتوسطة وبين الاضافى بهذا المعنى والكلى عموم و خصوص من وجه لتصادقهما فى الكليات المتوسطة مثل الحيوان والجسم النامى وصدق الكلى بدون الاضافى فى اعم الكليات وصدق الاضافى بدون الكلى فى الحقيقى... ولورسم الاضافى بالمندرج تحت الذاتى او الكلى او الموضوع للكلى لكان بين الاولين عموم وخصوص من وجه لتصادقهما فى مثل زيد وعمر ومن الاشخاص المندرجة تحت نوع من الانواع ويفارق الحقيقى عن الاضافى فى مثل الواجب تعالى ويفارق الاضافى عن الحقيقى فى مثل الانسان ونحوه من الانواع المركبة المندرجة تحت جنس وفصل وكان بين الكلى والجزئى الاضافى عموم وخصوص مطلق لان كل كلى جزئى اضافى من اجل ان اعم الكليات ليس منحصر فى واحد بل مثل الشئ والممكن العام كل واحد منهما اعم من غيرهما فان المراد باعم الكليات ما لا يكون كلى اعم منه وان جازان يكون مساويا له وكل واحد منهما يصدق على الاخر نعم المتبادر من كون الشئ مندرجا تحت آخره وان يكون اخص منه وذلك قيل الكلى والجزئى الاضافى يراد فان العام والخاص و بين الجزئى الحقيقى والكلى مبانة كلية ثم قد يجعل الكلى ايضا منقسما الى الحقيقى والاضافى ويعنى بالاول ما لا يمتنع فرض صدقه على الكثرة سواء صدق عليها فى نفس الامر او امتنع صدقه عليها ويعنى بالثانى ما صدق عليها فى نفس الامر وكان له افراد واقعية و يجعل النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلق و بين الحقيقى والجزئى الاضافى ايضا كذلك بناء على كون تقيضى المتساويين متساويين وفسر الجزئى الاضافى بالموضوع للكلى وعموماً وخصوصاً من وجه على تقدير تفسيره بالمندرج تحت الذاتى او الاخص من الشئ وذلك كما فى اللاشئ واللاممكن بالامكان العام فانهما كليان حقيقيان وليسا باضافيين بالمعنى المذكور وبين تقيضيهما وهما الشئ والممكن بالامكان العام التساوى وهما كليان حقيقة وبالضافة وليسا بجزئيين اضافيين بناء على تفسير الجزئى الاضافى بالمندرج تحت الذاتى او الاخص من الشئ فهما مادة افتراق الكلى الحقيقى عن الجزئى الاضافى والاشخاص الانسانية ونحوها

مادة افتراق الاضافى عن الحقيقى والحيوان والانسان وغيرهما من الاجناس والانواع المركبة مادة تصادقهما و اما لو فسر بالموضوع للكلى فكل حقيقى جزئى اضافى ولا عكس وهذا ظاهر مما مر ولوشئت ان تعرف النسب بين هذه الامور كاملا فانظر الى الجدول. قوله (قده) لان جزئية الخ (ص ٢٥)

ان قلت الجزئية والكلية مطلقا من الامور الاضافية و بينهما التضاييف والاضافة هى النسبة المتكررة والمتضائفان متكافئان عقلا وخارجا ولا يمكن تعقل احدهما بماهما متضائفان الامع الاخر و بالقياس اليه فلم خصص هذا الحكم بالجزئى الاضافى قلت الجزئى بالمعنى الحقيقى ليس متضائفا مع الكلى لان جزئية الحقيقى هى من جهة امتناع فرض صدقه على الكثرة اى الموجود المتشخص وليست باعتبار اضافته الى شى واندرجه تحته ولهذا يصدق بهذا المعنى على الواجب الوجود تعالى شأنه الذى هو من حيث غيب ذاته وهويته لاسم له ولارسم ولانتم له ولاوصف وعلى الوجودات الخارجية التى هى خارجة عن المقولات وليست من سنخ المهية ولا يمكن ان تندرج تحتها اصلا مع ان مراده (قده) به ان الجزئى الاضافى جزئيته مضمضة فى ذلك اى بقياسه الى ما فوقه وهذا بخلاف الحقيقى فانه جزئى باعتبارين اى فى ذاته وبقياسه الى ما فوقه لو كان فوقه شى ولكن اتصافه بها باحد الاعتبارين ليس من حيث اضافته الى ما فوقه فتدبر .

### « قروب الكليات »

قوله (قده) ترتب الاجناس الخ (ص ٢٥)

ترتب الاجناس والانواع ليس بواجب كما صرح به ائمة الفن ولم يرقم برهان عليه مطلقا ولكن لو ترتب فى الترقى والتنزل يجب الانتهاء فى الاول الى جنس الاجناس وفى الثانى الى نوع الانواع اما وجوب الانتهاء الى جنس الاجناس فلانه لو لم ينته فى التصاعد اليه لزم عدم امكان تصويره و اخطاره بالبال و للزم ترتب علل و معلولات غير متناهية نظراً الى كون كل فصل علة لتقوم حصه من الجنس كذا قيل ، واعترض عليه بان التالى الاول على تقدير تسليمه اما يكون فاسد او باطلا فى المهيئات المتعلقة بالكنه و اما فى المهيئات الغير المتعلقة فلايلزم فساد من تركيبها من الاجزاء والمعانى الغير المتناهية و

بان اللازم على تقدير التركيب منها مع كون كل فصل علة لخصه من الجنس تحقق علل ومعلولات غير متناهية لاتباع العلل والمعاليل الغير المتناهية لان لزوم الاخير انما يكون على تقدير جعل كل واحد من الفصول او تلك الحصص علة لمادونها ومعلولا لما فوقها وليس اللازم مما فرض من العلية ذلك اصلا .

واجيب عن الاول بان لزوم المحذور المذكور في مورد ما يكفي في اثبات الاستحالة مطلقا لان قواعد المنطق يجب ان تكون كلية و عن الثاني بان لزوم ما سلم من تحقق العلل والمعاليل الغير المتناهية يكفي لاثبات الاستحالة في المقام حيث ان الترتيب بين السلسلتين ؛ بكون كل واحد من سلسلة الفصول الغير المتناهية بازاء الحصص الغير المتناهية من الاجناس مسلم في المقام وهذا مما يكفي في اجراء براهين ابطال التسلسل من مثل التطبيق وغيره بان ناخذ «الفا» من احدى السلسلتين ثم نطبق بينهما فانه لمكان الترتيب بين احادهما ينطبق احاد كل واحدة من السلسلتين على احاد الاخرى و يلزم منه تساوى الزائد و الناقص او تناهى كل واحد منهما لان الزائد على المتناهى بالمقدار المتناهى متناهى ، ولا يخفى عليك فساد الجواب الاول لان للمستشكل ان يخصص الجواز بالماهيات الغير المتعلقة ولا يقدح ذلك في كلية قواعد المنطق . نعم لو ادعى الجواز في جميع الماهيات لكان لزوم المحال في مورد ما كافيا في ابطال تلك الدعوى ، واما دليل وجوب الانتهاء في التنزل الى النوع الاخير والاشخاص فلانه اولم ينته اليها لما تحقق الانواع الحقيقية والاشخاص الخارجية و اعترض عليه بان هذا الدليل لا يتم في الانواع الاعتبارية مع لزوم كون قواعد المنطق كلية واجيب عنه بان المراد من الانواع الاعتبارية ان كان ما تكون بصرف الاعتبار و مجرد الفرض فيكون الانتهاء الى الاشخاص ايضا به مجرد الاعتبار وان كان المراد بها ما يكون لها منشاء انتزاع في الاعيان فيجب الانتهاء الى الاشخاص قطعا فتأمل . ثم اعلم ان المراد من اعم الاجناس او الانواع او اخصها اعم الاجناس الواقعة في سلسلة الترتيب لاعم الاجناس والانواع واخصها (مطلقا) واما ان مفهوم جنس الاجناس ونظيره هل هو جنس ام لا وكذلك مفهوم الجنس ففيه بحث مذكور في الكتب المبسوطة سيما المطالع وشرحه لاجدوى في التعرض لها فراجع اليها .

قوله (قده) ترتب الاجناس كما مر في (ص ٢٥)

في التعبير بالترتب والتمثيل بالمرقى اشارة الى ان ذلك الترتب طولى وانه قنطرة الترتب الطولى فى قوسى النزول والصعود ونظير الدرجات الوجودية النزولية والصعودية فى العوالم الطولية فانه كما يبدى من الاشراف الى الاخص نزولا ومن الاخص الى الاشراف صعوداً فكذلك. يتنزل الامر من الجوهر الجنسى الذى هو بمنزلة الذات الاحدية وحضرة اللاهوت الى الجوهر الجسمى الذى هو بمنزلة عالم الجبروت ثم الى الجسم النامى الذى هو نظير حضرة الملكوت ثم الى الحيوان الجنسى الذى هو بمنزلة عالم الناسوت ثم الى الانسان النوعى الذى هو بمنزلة الكون الجامع ثم ينعكس الامر صعوداً فينتهى الى ما منه بدءه بحكم (النهايات هى الرجوع الى البدايات) هذا لو كان الملاحظ الاعرف عند العقل ولو لوحظ الاعرف عند الطبيعة كان الامر بالعكس وبوجه آخر الانسان الكامل باعتبار روحه الكلى جنس الاجناس و باعتبار نفسه الناطقة الكلية والكلمة القدسية فصل الفصول و باعتبار جهة جمعه بين الفرق والجمع والنفس والبدن نوع الانواع فيكون جميع الاجناس والانواع واقعة بين روحه وجهة فرقه وجمعه لاجل سرىان سوره فى الكل كما ورد التمسك فى النفوس وارواحكم فى الارواح : وقيل جنس الاجناس على النخ

قوله (قده) من مقولات عشر ائح (ص ٢٥)

وهى الجوهر والكم والكيف والابن والتمى والجدة والاضافة وان يفعل وان ينفعل والوضع المشار اليها في هذا البيت .

فعل	بهستان	دوش	درخوشتر لباسى	خفته بود
جوهر	ابن	تمى	جده	وضع
يكنسيم	از كوى جانان	خاست	خوشبو	در شدت
كم	اضافه	فعل	كيف	انفعال

و هذا مبنى على مذاق المعلم الاول واتباعه من حصرة المقولات - التى هى الاجناس العالية للماهيات المتصلة المتحصلة التى لها اجناس وفصول - فى العشرة و

(١٨٩)

و كون العرض عرضا عاما للمقولات التسع وكون الجوهر جنسا عاليا و هذا مبني على اصول كثيرة، و اما على مذاق من جعل مفهوم العرض جنسا عالياها كالجوهر او جعل النسبة جنسا للسبعة النسبية مع جعل الحركة من مقواة الكيف او جعلها مقولة برأسها ايضا فيكون عدد المقولات اثنان او اربعة او خمسة كما حقق في محله

قوله (قده) والكم المتصل القار (ص ٢٥)

هذا في قبال الكم المتصل الغير القار و هو الزمان

قوله (قده) من المتصل الخ (ص ٢٥)

الكم المطلق الذي يرسم بالعرض الذي يقبل المساوات و اللامساوات لذاته ينقسم بالقسمة الاولية الى المتصل و هو الذي يقبل الانقسام الى الحيدود المشتركة و المنفصل و هو الذي ليس يقبل ذلك الانقسام كالعدد و الاول ينقسم الى القار و هو ثلاثة اقسام و هي الخط و السطح و الجسم التعليمي و غير القار و هو الزمان و المنفصل منحصر في العدد

قوله (قده) وكذلك الكيفيات الخ (ص ٢٥)

الكيف يرسم بانها هيئة قارة لا تقتضى قسمة و لانسبة لذاتها انقساما اوليا و بعضهم عرفها بانها الهيئة التي لا تقتضى القسمة و لا الاقسمة في محلها اقتضاء اوليا و هي تنقسم الى اربعة اقسام الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة من الملموسات و المذوقات و المشمومات و المبصرات و الكيفيات النفسانية من الحيات و القدرة و الارادة و اللذة و الالم و غيرها و الكيفيات الاستعدادية المسماة بالقوة و اللاقوة مثل المراضية و المصاحبية و الاولى استعداد شديد نحو الانفعال و مثال الملاقوة ، و الثانية استعداد شديد نحو الانفعال و مثال للقوة و الكيفيات المختصة بالكميات مثل الزوجية و الفردية المختصة بالكميات المنفصلة و مثل الاستقامة و الانحناء المختصة بالكميات المتصلة

قوله و في الاعراض النسبية الخ (ص ٢٦)

وهي سبعة الاين و هي الهيئة الحاصلة بسبب نسبة الشئ الى المكان و المعنى

وهي الحاصلة من نسبه الى الزمان و الاضافة و هي النسبة المتكررة و الوضع  
 و هي الهيئة الحاصلة من نسبة اجزاء الشئ بعضها الى بعض و المجموع الى امر خارج  
 و الملك و الجده و هي النسبة الحاصلة من احاطة شئ بغيره ينتقل المحيط بانتقال  
 المحيط و الفعل و هو التأثير التدريجي و الانفعال و هو التأثير التدريجي

قوله (قده) الى الاضافة المتخالفة الاطراف (ص ٢٦)  
 و هي فى قبل الاضافة المتشابهة الاطراف مثل الاخوة و التوازي و  
 التساوى و نحوها

قوله (قده) و قس عليها بواقى المقولات (ص ٣٦)  
 مثل القيام و الانتكاس الى مقولة الوضع و التسخين و التسخن الى مقولتى الفعل  
 و الانفعال و النسبة الى اليوم و الامس الى النسبة الى الشهر ثم الى السنة ثم الى المتى  
 المطلق و التعمم الى الجدة و الكون فى الدائر ثم فى البلد ثم فى المملكة ثم الى الاين المطلق .  
 قواه (قده) كما فى الامثلة المذكورة الخ (ص ٢٦)

فان النزول على عكس الصعود فى الجوهر يكون النزول منه الى الجسم المطلق  
 الى الجسم النامى الى الحيوان الى الانسان و فى الكم من الكم المطلق الى الكم المتصل  
 الى القار الى الخط و السطح و الجسم التعليمى و منها الى المستقيم منها و قس عليه  
 البواقى .

قوله (قده) فيه فئت الخ (ص ٢٦)  
 وذلك كفناء العكس فى العاكس و الظل فى ذى الظل كما قال سيد الاولياء  
 اتزعم انك جرم صغير الخ فانه مظهر اسم الله الاعظم الذى هو سيد الاسماء و ربها  
 فيكون مظهره كذلك .

قوله (قده) وحدة جمعية الخ (ص ٢٦)  
 اى الوحدة الحققة الحقيقية الظلية السعية الانبساطية التى لا تالى لها من نسخها  
 واصل جميع الوحدات و تمامها كما قال المولوى قدس سره .

كيف مد الظل كه نقش اولياست عكس مه رويان بستان خداست

قوله (قده) وهو العقل بالنعيل  
 المراد به ما يشمل العقل بالمستفاد ايضا لانه الفصل الحقيقي للانسان وهو المتحد  
 بالعقل الفعال اى بوجوده الرابطى او النفسى بوجه فتدبر .

قوله (قده) المتحد بالعقل الفعال الخ  
 (ص ٢٦)  
 قد مر ان المراد به العقل الاول والعاشر من العقول الطولية اورب النوع الانسانى  
 او جملة العقول الطولية او مطلق السفلية النزولية منها . والتقييد بالفصل الاخير لاجراج  
 البعيد والمتوسط من فصول اجناسه البعيدة والمتوسطة مثل النامى والمتحرك بالارادة  
 والحساس والتقييد بالحقيقى لاجراج المنطقى والاشتقاقى باحدمعنييه ومر معنى الاتحاد  
 ايضا . والمراد بالعقل بالفعل ما يعم العقل العملى والنظرى والمرتبة الرابعة من النظرى  
 اى العقل بالمستفاد لالمرتبة الثالثة منه فقط اى ما يقابل العقل بالقوة و لو اريد منه  
 المرتبة الثالثة كما هو المتبادر غالبا من هذه اللفظة عند الاطلاق فيكون باعتبار ان العقل  
 النظرى هو روح العملى واصله وباطنه فتدبر .

### «فى الفصل والاض العام والخاص»

قوله (قده) اى غرضه الخ  
 (ص ٢٧)

قيل فسرہ بذلك ليعلم ان المراد من العرض هنا ما يقابل الذاتى لا ما يقابل الجوهر .

قوله (قده) اى شبيهة وجود الخ  
 (ص ٢٧)

قيل اى اعم من الوجود الذهنى والمخارجى حتى يشمل عوارض الوجود الذهنى  
 للماهيات مثل الكمية ونحوها للانسان وغيره فى العقل .

قوله (قده) بالتقرر الخ  
 (ص ٢٧)

متعلق بقوله تقدم المهية اى تقدم المهية المعروضة للوجود عليه انما يكون تقدما  
 بالتقرر والتجوهرا لبالوجود والتحقق ولاقسما آخر من الاقسام الخمسة او الثمانية للتقدم .  
 والتقدم بالتقرر قسم آخر من اقسام التقدم وهو تقدم علل القوام على المعلول فى نفس  
 شبيهة المهية وجوهراذاتها كتقدم الجنس والفصل على النوع والمهية على لازمها وملاك ذلك  
 التقدم كما يجئى فى محله هو تقرر الشى وقوامه .

قوله (قده) لشبيهة المهية الخ  
 (ص ٢٧)

اشارة الى ما ذكر من الملاك وما افاده (قده) فى المقام اما مبنى على مذاق القائلين

بإصالة المهية في الوجود والجعل ادعى ما هو التحقيق من اصالة الوجود واعتبارية المهية يكون السبق للوجود على المهية و سبقة عليها اما يكون بالحقيقة كما حقق ذلك في مقامه ويجيب في مباحث السبق من فن الحكمة الالهية من الكتاب. واما ناظر الى مفهوم الوجود وعروضه على المهية عقلا ويكون المراد ان المهية من حيث كونها معروضة لمفهوم الوجود في العقل يجب تقدمها عليه لاجل وجوب تقدم المعروض على العارض من حيث كونه كذلك اى معروضا العارض ولكن ذلك السبق ليس في الوجود والتحقق بل انما هو في التقرر والقوام ولا ينافى ذلك تقدم الوجود من حيث حقيقته على المهية وسبقه عليها بالحقيقة كما هو عنده (قده) اذ بالنظر الى حقيقة الوجود المهية من العوارض بالنسبة اليها كما قيل.

من و تو عارض ذات وجوديم مشبكهى مرآت شهوديم  
 بل بنظر آخر لاعراضية ولا معروضية بينهما واقعا لان التركيب بين المهية ووجودها  
 اتحادى لانسجامى  
 قوله (قده) فى العقل (ص ٢٧)

اما متعلق بالتقدم اى لتقدم المهية المعروضة له عليه فى العقل تقدما بالتقرر  
 لافى الوجود الخارجى و قوله لشيئية المهية متعلق بقوله بالتقرر او بالتقدم و يحتمل  
 تعلق قوله فى العقل بالشيئية لكونها فى معنى كون المهية شيئا فى العقل اى شيئا محصلا  
 فى العقل نظراً الى عدم حصول حقيقة الوجود فى الذهن و كون ما يحصل منه فيه  
 عارضا عليها فيكون فى قوله هذا اشارة الى ما حققناه من ان التركيب بينهما فى الوجود  
 الخارجى اتحادى ولا عارضية و معروضية هنا اصلا والاول اولى فتدبر  
 قوله (قده) والالتقدم الشى على الخ (ص ٢٧)

و ذلك لان تقدم المهية على وجودها بوجودها ان كان بنفس ذلك الوجود  
 العارض لزم المحذور الاول و ان كان بوجود آخر وهكذا يلزم المحذور الثانى  
 قوله (قده) و مثل شيئية مطلقة الخ (ص ٢٧)

فان سبق الخاصة على المطلقة انما هو فى العقل و ذلك السبق ايضا انما هو بالتقرر



(١٩٣)

لا يفتره من اقسام السبق بالنظر الى لزوم تقدم المعروض على العارض في ظرف العروض والالزم المحذور السابق بشقيه اذ الخاص لا يتحقق بدون العام مع ان الشبثية من العوارض العامة لكل شئ فلو سبقت الشبثية الخاصة على المطابقة في الوجود فاما ان تتقدم بنفس المحصة التي فيها من المطلقة فيلزم تقدم الشئ على نفسه و اما ان تتقدم بحصة اخرى يلزم ما ذكر من التسلسل مع ان الشبثية مساوقة مع الوجود فكما لا يتصور سبق الوجود المقيد على المطلقة بالوجود فكذا لا يتصور سبق الشبثية الخاصة على المطلقة بالوجود وقيل ان المحذور اللزوم في هذا الشق انما هو الشق الاول من المحذورين اى تقدم الشئ على نفسه لانه لو تقدم الشبثية الخاصة على المطلقة بالوجود لزم تقدم الشئ اى المطلقة على نفسها لان الخاص لا يتحقق بدون العام ولا يتصور التسلسل هنا لان التكرار في صرف الشئ محال و الشبثية العامة المطلقة مع قطع النظر عن عوارضها التي تعرضها في ضمن افرادها لا يتصور تعددها حتى يلزم ما ذكر من التسلسل فتأمل

وقيل لزوم التسلسل يكون من قبل العارض و المعروض كليهما اما من قبل العارض فلقاعدة الفرعية و اما من قبل المعروض فلفرض العروض خارجيا فتأمل  
قوله و مهية مطلقة الخ (ص ٢٧)

فان عروضها على الخاصة انما هو في العقل وتقدمها عليها ايضا يكون فيه لافي الخارج و سبقها عليها ايضا بالتقرر  
قوله و ايضا مفارق الخ (ص ٢٧)

اى ليس بلازم يمتنع انفكاكه عن المازوم بل يجوز انفكاكه عنه فلا يتوهم المنافات بينه و بين الدوام و بالجملة ليس المراد بالمفارقة الزوال و الانفكاك حتى ينافى الدوام و عدم الانفكاك بل المراد به جواز المفارقة و الانفكاك فلا ينافى الدوام و يؤيد ذلك ما ذكره العلامة قطب المحققين في شرح المطالع من ان غير اللزوم اما ان لا يزول بل يدوم بدوام الموضوع او يزول و الاول المفارق بالقوة ككون الشخص اميا و الثانى المفارق بالفعل انتهى

وقوله «ايضا» تقسيم اخر للعرض العام والخاص فتدبر والفرق بين هذا التقسيم و  
والذي سيأتى من تقسيم اللازم ان الوجود ليس بمعتبر فى عروض عارض المهية ولو بنحو  
الحينية بخلافه فى لازم المهية لاعتبار الوجود فيه بنحو الحينية لالشرطية و بان هذا  
التقسيم لمطلق العارض و التقسيم الاثنى لقسم منه وهو العارض اللازم كذا قيل  
فتامل فيه .

قوله (قدمه) كحركة الفلك وكثير من احواله الخ (ص ٢٧)

من الشكل والكم ونحوهما وانما قيد بكثير من احواله لان بعضها مما ليس بدائم  
له مثل الاوضاع الخاصة وما يعرضه فى الحركة مثل ما يعرض الكواكب فى حركتها من  
التشكلات الهاليلية والبدرية والرجعة والاستقامة ونحوها وبعضها مما يمنع انفكاكه  
عنه ككونه ذا وضع او شاغل الحيز ونحوه وكاستدارته وكونه محدد الجهات

قوله (قدمه) بالنسبة الى جسمه المطلق الخ (ص ٢٧)

اى كون الحركة ونحوها من العوارض المفارقة بالنسبة الى الفلك انما هو بالنسبة  
الى جسمه المطلق لا بالنظر الى جسمه الخاص فانها بالنظر اليه اى بالنظر الى جسمه  
المتخصص بصورته النوعية لازمة له غير مفارقة عنه او المراد من كون الحركة ونحوها  
من العوارض المفارقة بالنسبة الى الفلك لامن العوارض اللازمة كونها كذلك بالنسبة  
اليه مع قطع النظر عن البرهان فلا ينافى ذلك قيام البرهان على لزوم الحركة سيما  
السريعة اليومية له من جهة كونها حاملة للزمان الذى يمنع عليه العدم الزمانى السابق  
واللاحق ومن جهة كونها سببا لربط الحوادث بالتقديم فتدبر

ولكن قد يشكل على تقسيم المفارق الى الدائم وغيره بان الدوام يلازم الضرورة  
فلا مورد لهذا التقسيم اصلا، واجاب فى شرح المطالع عن هذا بان استلزام الدوام  
للضرورة انما هو فى الكليات دون الجزئيات وهذا القدر كاف فى صحة التقسيم واعتراض عليه  
فى الخاشية بان ذلك انما هو فى اللزوم بالمعنى الاخص اى الذى يكون منشاه نفس  
الذات لا بالمعنى الاعم من ان يكون منشاه هى او غيرها، مع ان الدوام واللزوم بالمعنى  
الاعم متلازمان فى الكليات والجزئيات ثم اجاب عن اصل الاشكال بان هذا التقسيم انما

هو بالنظر الى المفهوم فان العقل اذا لاحظ دوام الثبوت جوز انفكاكه عن امتناع الانفكاك  
مطلقا بدون العكس فتدبر

قوله (قده) بالذات الخ (ص ٢٧)

متعلق بالسريعة اى حركتها السريعة بالذات اى لا بسبب اختلاف الميول وقوام  
ما فى المسافة ونحوها مما هو سبب اختلاف حركات العناصر فى السرعة والبطوء فيكون  
اشارة الى ما قالوا فى ربط الحادث بالقديم من لزوم كون الرابط امرا متجددا بالذات بل  
يكون نفس التجدد والدور حتى لا يحتاج الى رابط آخر او المراد من كونها بالذات  
ان تكون مستندة الى تجده الذاتى و حركته الجوهرى فيكون فيه اشارة الى ان اتصاف  
الفلك بالحركة العرضية انما هو بتبع حركته الجوهرية الذاتية و يحتمل بعيدا  
تعلقه بقوله اليومية او الخاصة فعلى الثانى يكون اشارة الى ان تلك الخاصة خاصة ذاتية للفلك  
بالمعنى الذى يقال فى باب البرهان فتدبر

قوله (قده) كالتعقل الخ (ص ٢٧)

مثال للمصفة الثبوتية

قوله (قده) والجهل البسيط الخ (ص ٢٧)

مثال المصفة السلبية والتقيد بالبسيط من جهة ان الجهل المركب يلازمه هيئة  
وجودية للنفس غير مطابقة للواقع وليس بعدمى مطلقا كما لا يخفى فان البسيط عدم  
العلم والمركب عدم العلم مع عدم العلم بالعدم الذى يلزمه حصول صورة مخالفة للواقع فتدبر

قوله (قده) من دون اعتبار خصوصية احد الوجودين (ص ٢٨)

اشارة الى ان عارض الهوية لا يعرضها منفكة عن كافة الوجودات اذ هي منفكة  
عنها معدوم صرف بل عدم محض بل يعرضها من دون اعتبار خصوصية احد الوجودين اى  
يعرضها فى حين وجودها خارجاً او ذهنياً لا بشرط وجودها فى الذهن او فى الخارج وبعبارة  
اخرى يكون القضية المعقودة بالنسبة اليها حينية وبالنسبة الى لوازم احد الوجودين  
شرطية .

قوله (قده) او كليهما الخ (ص ٢٨)

اما عطف على قوله احد الوجودين اى من دون اعتبار خصوصية احد الوجودين

او اعتبار كليهما بمعنى ان الوجود (مط) ليس بمعتبر في عروض هذه العوارض وان لم تنفك  
المهية حين عرضها عنه كما سيشير اليه او عطف على لازم المهية (الخ) على احتمال بعيد  
فيكون اشارة الى ما قيل ان لازم المهية لازمها في كلا الوجودين لافي احدهما كما هو  
مذهب المحقق الدواني ولكن الظاهر هو الاول بقرينة ماسياتى من عدم ارتضائه (قدمه)  
لمذهب المحقق المزبور فتدبر .

قوله (قدمه) يعنى ان اللزوم فيهما الخ (ص ٢٨)

هذا مبنى على ماهو التحقيق من عدم لزوم سبق العدم فى العلية والاقتضاء حتى  
لا ينافى اللزوم وعدم الانفكاك .

قوله (قدمه) بمعنى التبعية (ص ٢٨)

اذ المهية من حيث هى لاقتضاء لها اصلا لانها من هذه الحيثية اعتبارى صرف بل  
عدم محض فلا يتصور فيها الاقتضاء والمنشأية بل اللزوم فيها بمعنى التبعية اى التبعية فى  
لمحافظ العقل او التبعية فى الوجود فتدبر .

قوله (قدمه) ان لازم المهية الخ (ص ٢٨)

قيل لو كان مراد المحقق ان لازم المهية يلزمها بشرط احد الوجودين، لورد عليه  
ما اشار اليه (قدمه) لكن لو كان مراده انه يلزمها عند وجودها باحد الوجودين دفعا  
لتوهم دانه يلزمها بدون مطلق الوجود، لم يرد عليه ما ذكره (قدمه) اصلا فتدبر .

ثم ان الفرق بين ما افاده وما يستفاد من ظاهر قول المحقق واضح فانه على مذاق  
المحقق يلزمها بشرط وجودها باحد الوجودين وعنده (قدمه) يلزمها من حيث هى اى  
حين الوجود لا بشرط الوجود حتى لو امكن تقرر المهية بدون تحققها ذهنيا او خارجا كما  
هى عند القائلين بثبوت المدومات اتصفت فى حال العدم بتلك اللوازم بخلافه على  
مذاق المحقق .

قوله (قدمه) فليس الوجود بمعتبر الخ (ص ٢٨)

وذلك لانه لازم المهية من حيث هى وهى من حيث هى ليست الاهى والوجود  
ليس بمعتبر معها من هذه الحيثية حتى يلزمها لازمها باعتبار الوجود وبشرطه والا لم يكن

بلازم المبهية من حيث هي هي ولا ينافي ذلك القول باصالة الوجود واعتبارية المبهية لان تلك اللوازم ايضا اعتبارية مع ان ذلك ليس قولاً بعزل الوجود وعدم مدخلية في لزوم ذلك اللازم حتى بنحو الحينية ليكون مخالفاً للقول باصالة الوجود واعتبارية المبهية فتدبر. ومما يدل على ذلك ان افاضة الوجود على المبهية من تلقاء الجاعل انما يكون بلحاظ امكانها الذاتي وقرها الماهوى لان علة الحاجة الى العلة هي الامكان عند القوم وهو بالاتفاق لازم المبهية للازم الوجود واللازم تقدم وجود الشئ على امكانه او كونهما معافى رتبة واحدة مع تقدم الامكان على الوجود بمراتب عند المراتب بقولهم الشئ قرر فامكن فاحتاج فوجب فوجب فوجد فوجد .

### «فى الفرق بين الذاتى والعرضى»

(ص ٢٨)

قوله (قده) ذاتى شئ الخ

اى لم يكن معللاً بعلة سوى علة الذات وجاعلها ولا يحتاج الى علية اخرى من قبل علة الذات فان الانسان حيوان او ناطق بذاته لا بعلة اخرى تجعله حيوانا بعد ما تقرر انسانا، بل العلة الجاعلة له انسا جعلته اولاً حيواناً فلا يتوهم ان يلازم على تقدير عدم معللية الذاتى كونه واجب الوجود بالذات .

(ص ٢٨)

قوله (قده) انه ما يسبقه تعقلاً الخ

اى عند تعقله بالكنه وتفصيلاً والا فلو تعقل اجمالاً اولاً بالكنه فلا يحتاج الى تعقله اصلاً فضلاً عن سبقه عليه فى التعقل فقوله اذا تعقل ذلك الشئ بالكنه (الخ) متعلق بكلمتا الجمليتين .

(ص ٢٨)

قوله (قده) وعرضيه اى عرضى الشئ اعرفن الخ

اى العرضى الغير اللازم فان العرضى اللازم كالزوجية مثلاً الاربعة والامكان للمبهية يشارك الذاتى فى الخاصية الاولى والثالثة سيما اذا كان بينا بالمعنى الاخر ولكن لا يشاركه فى الخاصية الثانية كما هو ظاهر لان تصور اللازم متأخر عن تصور المساووم ذاتاً بخلاف الذاتى فان تصوره مقدم على ذى الذاتى فتكون هاتان الخاصيتان من الخواص الاضافية للذاتى بالقياس الى العرضى الغير اللازم ويمكن ان يفسر ما ذكر فى المقام من خواص الذاتى بحيث يجب ان لا يشارك معه العرضى اللازم بان يجعل المراد

من عدم معلية الذاتى عدم معليته مطلقا اى لامن قبل عليه ذى الذاتى ولا من قبل  
 عليه علة اخرى سوى علة الذات وبعبارة اخرى لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات ،  
 والعرضى يحتاج الى الذات وهى خارجة عن علتها فتدبر ، فقول الذاتى لا يصح توهمه  
 مرفوعا مع بقاء الذات بخلاف العرضى اللازم مثل الفردية فانه يمكن توهم ارتفاعها عنها  
 مع بقائها نعم يمتنع ارتفاعها مع بقاء الثلثة موجودة فالمحال هنا المتصور فقط وهناك  
 المتصور. والتصور لان ارتفاع الجزء عين ارتفاع الكل ولا يتصور انفكك الشى عن نفسه  
 بخلاف ارتفاع اللازم فانه مغاير لارتفاع الملزوم تابع له وكذا ارتفاع علة المهيبة مستتبع  
 له فتدبر ، فاللازم لا يشارك الذاتى في هذه الخاصية حينئذ لانه تبع للملزوم ومعلول لذاته  
 كما توهمه بعض المتكاسين فتأمل ... او يقال ذاتى الشى ما يكون سابقا عليه ذاتا وتصورا  
 بمعنى ان لا يكون تابعه فى الجعل والنقل اصلا ويجعل المراد بكونه بين الثبوت  
 لذى الذاتى كونه غير محتاج فى الحكم بثبوت الذاتى له الى شى اصلاحتى بثبوت الذات  
 وذلك لتقدم ثبوته رتبة على ثبوت الذات وهذا بخلاف اللازم لان الامر فيه بالعكس  
 فتأمل ... ثم ان المشهور فى بيان الخاصية الثانية تقدم الذاتى على المهيبة فى الوجودين ،  
 فاعترض عليه بمنافاته مع ما حكموا به من اتحاد الذاتى مع المهيبة فى الجعل والوجود  
 وينافى صحة حمل الذاتى عليها واستلزامه ان يكون كل مركب فى العقل مركبا فى الخارج  
 مع انهم صرحوا بخلافه و اجيب عنه بان ذلك انما خاصة للجزء مطلقا بانه اينما كان  
 جزء كان متقدما فى الوجود والعدم هناك فالجزء العقلى متقدم على المهيبة ذهنياً لا خارجاً  
 لكونه جزء فى العقل لافى الخارج والجزء الخارجى مقدم على الكل خارجا والمصنف  
 ( قدّه ) عبر بهذا التعبير لتلايرد عليه ما ذكر من الايراد ويحتاج الى التكلف المذكور  
 فى الجواب .

(ص ٢٨)

قوله (قدّه) اذ العرض ما خوذ الخ

هذا مبنى على ما هو التحقيق من بساطة مدلول المشتقات وان الفرق بين المشتق  
 والمبدء والعرض والعرضى به مجرد اخذ العرض والمبدء بشرط لاعن الاتحاد واخذ  
 المشتق والعرضى لا بشرط من الاتحاد وعدمه اى لا بشرط من ان يكون وحده او لا وحده

وتحقيق ذلك هو ما اشرنا اليه سابقا في مقامه من ان وجود المبادئ والاعراض من مراتب وجود الحقايق والذوات والموضوعات المتصفة بها ومن درجاتها وحدودها وليست مباينة معها منفصلة عنها والالكانت مستقلة في الجعل والوجود ولم تكن نعتالها ولا مرتبطة بها من جهة ان كل فعلية آبية عن فعلية اخرى تكون في عرضها منفصلة عنها غير متصلة بها.. وبالجملة تكون هي من شئون الموضوعات وفنونها وفروعها وغصونها لامن اضدادها واندادها ومقابلاتها ولامن مماثلاتها ومشاكلاتها ولكن لما كانت الموضوعات ذات شئون متعددة وجهات متشككة تكون مع كل واحد من تلك الشئون محيطه بها وليست تلك الشئون معها في جميع مراتبها ودرجاتها ولا مع الدرجة الاخرى والشان الاخر: مثلا الكتابة شأن من شئون الانسان واه شئون اخرى ايضا كالضحك والاكل والشرب والقيام والقعود وغيرها والانسان محيط بالكتابة وليس وجودها ضميمه على وجوده و مباينه معه والا لما جاز حملها عليه اشتقاقا ولكن ليس ذلك الشأن مع الانسان في جميع اطواره وار كان هو معه في جميع اطواره وكذا ليس هو في مرتبة سائر شئون الانسان واذا كان كذلك فللمقل ان ينظر الى وجود الكتابة بما هي هي اي منفردة لامن حيث كونها مندكة في وجود الانسان ومن مراتب ظهوره وله ان يلاحظها من حيث كونها كذلك بل لا بشرط الانفراد ومن حيث لاحظها من جهة كونها من مراتب وجوده وظهوره فان لاحظها باللاحظ الاول كانت غير قابلة للحمل ويعبر عنها بالكتابة مثلا وان لاحظها باللاحظ الثاني يعبر عنها بالكاتب وكانت قابلة للحمل عليه وهذا معنى قولهم ان الفرق بين العرض والعرضى بالشرط لامية واللابشرطية فلا يرد عليهم ما اورده بعض الاصوليين من ان الحركة سواء لوحظت بشرط لا او لا بشرط لا يمكن حملها على الانسان وذلك لانك قد عرفت ان لفظة الحركة انما وضعت للمبدء الملحوظ بشرط لا لا ملحوظة لا بشرط فلذ لو حظت لا بشرط لا يجوز التعبير عنها بالحركة بل يجب التعبير عنها بالمتحرك او المتحرك مثلا، وبعبارة اخرى الحركة قد تؤخذ بما هي صفة وربط بغيرها وقد تؤخذ اعم من قيامها بالذات او كونها ربطا وربطها بغيرها.

(ص ٢٨)

قوله (قدمه) مأخوذ الخ

خبر بعد خبر لقوله اذ العرضى اي انما جعلنا العرضى مثل الابيض لان العرضى

مما يحمل على معروضه فهو مثل الابيض الذى يحمل على الجسم لامثل البياض الغير المحمول عليه .

قوله (قده) فلا يراد بها الخ (ص ٢٩)

بل يراد بها ما يقابل الذاتى فى باب ايساغوجى لاما يقابل الجوهر وهو الحال فى محل مستغنى و بعبارة اخرى يراد بها الخارج المحمول بالمعنى الاعم من المحمول بالضميمة .

قوله (قده) يفاير المحمول الخ (ص ٢٩)

لما كان كل واحد من المعنيين من معانى العرضى وكان هو بالمعنى المذكور آنفاً المعنى الاول منهما وكان الكلام ايضا فى الفرق بين الذاتى والعرضى ؛ اورد هما ههنا والنسبة بين المعنيين اى بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة على ما صرح به المصنف فى حواشى الاسفار بالعموم والخصوص المطلق لان الخارج المحمول اعم من المحمول بالضميمة اذ المراد من الخارج المحمول كما افاده ما يكون خارجا عن الشى محمولا عليه اعم من ان يكون فى حمله على الشى محتاجا الى الضميمة او غير محتاج اليها والمحمول بالضميمة ما يكون محتاجا فيه اليها فيكون الفرق بينهما كالفرق بين اللابشرط وبشرط شى ، وقيل ان النسبة بينهما بالتباين وان الخارج المحمول لا يحتاج الى حمله الى الضميمة فيكون الفرق بينهما على هذا القول كالفرق بين بشرط لا وبشرط شى وذوهم الى ان المراد بالخارج المحمول ما لا يكون له ما بازاء فى الخارج اى يكون من المقولات الثمانية الفلسفية ومن المحمول بالضميمة ما يكون له ما بازاء فى الخارج كالمقولات العرضية من الكم والكيف ونحوهما فيكون النسبة بينهما على هذا القول ايضا بالتباين ولكن المشهور بينهم هو الاول فالمراد بالمغايرة على الاول مغايرة العام والخاص وعلى الاخيرين مغايرة المتباينين وزعم بعض ان المتكاسين المراد من المحمول بالضميمة ما يحتاج فى حمله على موضوعه الى الضميمة سواء كانت الضميمة ذهنية او خارجية والخارج المحمول لا يحتاج فى حمله الى ضميمة خارجية سواء احتياج الى ضميمة ذهنية كما فى حمل مفهوم الوجود على الماهيات او لا يحتاج اليها ايضا كما فى حمله على الوجودات العينية وهذا ليس متداولاً



(٢٠١)

بين القوم والنسبة بينهما عليه بالعموم والخصوص من وجه والمقايير أيضاً مقايير العالم والخاص من وجه .

قوله (قده) كالوجود الخ (ص ٢٩)

انما اتى بمثالين للإشارة الى عدم الفرق بين الوجود والموجود على ما هو التحقيق من بساطة مدلول المشتقات وكذا التمثيل بالوحدة والتشخيص أيضاً للإشارة الى انهما مساوقان مع الوجود والى ان المراد من الخارج المحمول اعم من ان يكون محمولاً بحسب حمل على او حمل في وبعبارة اخرى بحمل هو هو او هو ذو هو .

قوله (قده) والعالم الخ (ص ٢٩)

انما اتى هنا أيضاً بمثالين للإشارة الى ان المحمول بالضميمة اعم من ان يكون الضميمة فيه من صفات الاجسام ومحسوسة باحدى الحواس او تكون من صفات المجردات غير محسوسة بها اصلاً .

قوله (قده) والمدرك في النفوس الخ (ص ٢٩)

اي في النفوس الجزئية وفي علمها بما هو خارج عن ذاتها وبناء على مذهب النافين لاتحاد المدرك بالمدرك او مطاق النفوس بناء على العلم الحسولي وعدم القول باتحاد العاقل بالمعقول والمدرك بالمدرك اذ على ذلك القول فهما من قبيل الخارج المحمول اي مفهوماً ويمكن ان يكون ذلك بالنظر الى مهية النفس بناء على تحقق المهية لها لان المهية من حيث هي ليست الاهی فذا نك المفهوم بالقياس اليها من المحمول بالضميمة ويمكن جعل الادراك عبارة عن العلم بالجزئيات والعلم عبارة عن العلم بالكليات فيكون الادراك مطلقاً من المحمول بالضميمة ولو على الخلاقية .

قوله (قده) كذلك الذات الخ (ص ٢٩)

النسبة بين المعنيين بالعموم والخصوص المطلق لان الذات في باب البرهان اعم من الذات في باب الايساغوجي كما هو ظاهر للمتدبر ، وقد يتوهم ان النسبة بينهما بالتباين بجعل المراد من الذات في باب البرهان المرضي المنتزع عن حاق ذات المعروض المحمول عليه من دون ضميمة وواسطة وذلك مما لا يساعده كلماتهم فتدبر .

(٢٠٢)

(ص ٣٩)

قوله (قده) فيكفى ذاته الخ

اي لا يحتاج في انتزاعه الى واسطة في العروض وان احتاج احيانا الى واسطة في الثبوت.

(ص ٣٩)

قوله (قده) لاغيري الخ

قيل اي بالمعنى المقابل للذاتي بهذا المعنى فقوله بهذا المعنى وصف للغيري ولكن الظاهر تعاقبه بيقول او بالذاتي اي يقول الحكيم و يراد به الذاتي بهذا المعنى و قوله من لاحق بيان للذاتي في باب البرهان والمتظاهر من قوله من حيث هي و من قوله بلا توسط نفى الواسطة مطلقا اي سواء كان اعم او اخص او مساويا كما في قول المنطقيين العرض الذاتي ما يلحق الشئ لذاته من حيث هي او الامر مساو ولكن ما هو المطابق لتصريحات صدر المتألمين و لما صرح به قده في حواشي الاسفار نفى الواسطة في العروض مطلقا جواز تحقق الواسطة في الثبوت كذلك فتدبر ثم ان الذاتي في باب البرهان باصطلاح المنطقيين لا يستعمل في الحدود الا في موارد نادرة اي عند الجهل بالفصل الحقيقي و قيام اقرب لوازمه مقامه و الذاتي في باب ايساغوجي مثل الجنس يستعمل في الحدود والرسوم جميعا فبين الفرق بينهما لثلا ياتبس الامر على المتعلم فيعرض له الغلط من استعمال احدهما مكان الاخر فتأمل

### «في المعارف»

(ص ٣٩)

قوله (قده) قاد عقلنا الخ

انما قال عقلنا دون ادراكنا الشامل لادراك الكلي والجزمي اشارة الى ان التعريف للمهية وبالمهية والجزمي لا يكون كاسيا ولا مكتسبا.

(ص ٣٠)

قوله (قده) اي لا يكون اعم الخ

لانه لو كان بلاعم والاخص لم يقدر تحقيق ماهية الشئ وتميزها عن الاغيار

(ص ٣٠)

قوله (قده) الا ترى الخ

تبيين للزوم كونه اجلي

(ص ٣٠)

قوله (قده) إلا مجاز الخ

تفريع على مجموع ماسبق اوعلى لزوم كونه اجلى و فى التقييد بالاختفاء اشارة الى رد من لم يجوز استعمال الالفاظ المجازية والمشاركة والمتشابهة مطلقا فى المعارف اذ عند ظهور القرينة ووضوح المعنى والمراد لامانع من استعمال الالفاظ المجازية فان المقصود من الالفاظ المرآتية والطريقية وافادة المعانى وابانة المقاصد ولا موضوعية لها حتى لا يجوز المدول عن الحقايق فى التعريفات .

(ص ٣٠)

قوله (قده) ويمكن الخ

اي الى الشىء المذكور فى قوله تعقل الشىء الخ او الى المعرف المستفاد من التعريف من قبيل « اعدلوا هو اقرب للتقوى » و على تقدير رجوع الضمير الى التعريف فيكون المصاحبة من مصاحبه الكل مع جزئه او مصاحبة الشىء مع نفسه لجواز التعريف بالفصل القريب وحده اى فى التعريفات الناقصة الغير التامة فيكون من قبيل لقيت بزيدا سداً .

### « فى المطالب الثلاثة »

(ص ٣١)

قوله (قده) اس المطالب

اي اساسها واصلها وهى امهاتها الكلية الاصلية التى لا يقوم غيرها مقامها

(ص ٣١)

قوله (قده) فيطلب بماء الشارحة الخ

اقول المستفاد من هذا ان مطلب ماء الغير الحقيقى منحصر فى الشارحة الاسمية مع ان المستفاد من كلامهم ان مطلب ماء الغير الحقيقى ينقسم الى مطلب ماء اللفظية والاسمية وان اللفظية ما يطلب به مداول اللفظ ومفهومه والاسمية ما يطلب به مهية مفهوم الاسم كما صرح به جمع من المحققين منهم خاتمهم المحقق الطوسى فى شرح الاشارات ومنهم استاذ المصنف المحقق الاصفهانى (ره) فى حاشية الشوارق و قال المحقق المذكور قده فى شرح قول الشيخ فى الاشارات « ومنها مطلب ما هو الشىء وقد يطلب به مهية مفهوم الاسم المستعمل انتهى » ذات الشىء حقيقة ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بماء الاول هو السائل عما هو ويجب باصناف المقول فى جواب ما هو كما تقدم ذكرها

وقد تقع الحدود الحقيقية في جوابه وربما تقع الرسوم في مقامها على وجه التوسع وعند الاضطرار والطالب بماه الثاني هو السائل عن مهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء و انما لم يقل عن مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغوياً. لـ هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً فان اجيب بجميع ماله دخل في ذلك المفهوم بالذات و دل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حداً بحسب الاسم و ان اجيب بما يشتمل على شى خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسماً بحسب الاسم انتهى، وقال الشيخ ايضاً- بعد بيان ماه الاسمى و بيان الفرق بينه وبين الحقيقي ووجوب تقدم الاول على مطلبى هل وتأخر الثاني عن الهل البسيطة- فاذا صح للشى وجود صار ذلك حداً لذاته اورسماو المحقق الاصفهاني في حاشية الشوارق ايضاً قسم مطالب الشارحة الى الشارحة اللفظية والشارحة الاسمية وجعل الاولى داخلية في المباحث اللغوية واشبه بالمسائل اللفظية وجعل الفرق بين الاسمى والحقيقى بان المسئول عنه بالاولى يكون مهية مفهوم الاسم قبل تبين وجوده وبالثانى حقيقة الشى وذاته اى مهيته بعد تبين وجوده وتحققه فظهر من هذه الكلمات الصادرة عن اهالى التحقيق ومقدمى الجماعة والصناعة ان مطالب ماثثة اقسام الشارحة اللفظية والشارحة الاسمية والحقيقتة وان حصرها في القسمين كما صنعه المصنف ليس كما ينبغي ولكن يمكن ان يقال ان المقصود هنا بيان المطالب العلمية بعد الفراغ عن المباحث اللغوية والشارحة اللفظية- كما صرح به المحققان- لا يليق عدها من المطالب العلمية فلذلك لم يعدها المصنف قدها من المطالب او يقال انه قد سره قد خص التسمية بالماء الاسمى ؛ باللفظى فقط وجعل الاسمى من اقسام الحقيقي نظر الى انها بعد العلم بالوجود تصير حقيقياً اى باعتبار ما يؤل اليه و يرشد الى هذا قوله آتفا (وكل هذى بالحقيقى سم) وفي مقابله (تعريف اسمى هو شرح الاسم) وايضاح حقيقة اللفظ لامهية الشى فتأمل

انما اتى بمثلين للإشارة الى عدم الفرق فيما ذكره بين المعدوم الممتنع والمعدوم الممكن وفى قوله مهية النفس الامرية الخ ايماء الى اصالة الوجود حيث ان النفس

الامرية دائرة مداره فهو اذن اولى و اخرى بها من غيره.

قوله (قده) التعريف الخ (ص ٣١)

المراد بالمهية هنا ما يقابل الوجود اى المقول فى جواب ما هو المشىء وجوده فيكون المراد من التعريف الشرح الماهوى الذى يختص بالماهيات الكلية لا الاعم من الشرح الوجودى والماهوى كما يقال وجود العلة حد تام للمعلول و وجود المعلول حد ناقص لها فى حمل الماهية على المعنى الاعم اى ما به الشىء هو هو، او ماهو فى قبال الفرد كما احتمله بعضهم تكلف ظاهر ووجه كون التعريف بالمعنى المذكور للمهية وبالمهية ظاهر حيث ان الوجود بما هو وجود لا يحصل فى الذهن حتى يعرف بالحدود والرسوم ومعرفة الشىء يجب ان يسانخه لان يغيره وبيانه قوله و لذا يقال تحليل لكون المسئول عنه بالماء الحقيقية هى الماهية النفس الامرية اى المحققة فى نفس الامر و ان كانت المهية نعم الموجودة وغيرها لانها المتبادر عنها فى المقام وكذا المتبادر من التعريف التعريف الحقيقى لا الاعم منه ومن الاسمى مع انه يمكن ان يجعل اللام فى كليهما للمهد او يقال انهم يذكرون تلك الجملة فى مقامين احدهما فى قبال شرح الاسم ويزيدون به ان التعريف الحقيقى انما يكون للماهية وبالماهية بخلاف شرح الاسم والثانى فى قبال الفرد والعزىء فى يجب ان تحمل المهية والتعريف على ما ذكرناه حيث ان الحد الوجودى انما يكون بالوجود والوجود يساوق الفردية والتشخص فلا يمكن جعل المهية والتعريف على ما يعمه فتدبر

قوله (قده) اذا الوجود مقدم بالحقيقة الخ (ص ٣١)

هذا احد الاقسام الثمانية للتقدم الذى زاده صدر المتألمين (قده) اى السبق الزمانى، وبالرتبة، وبالشرف، وبالطبع، وبالعلية، وبالمهية والتجوهر، وبالحقيقة، والسبق الدهرى وهو (اى التقدم بالحقيقة) ان يظهر حكم لواحد من شيئين بالذات وللآخر منهما بالعرض كالحركة بالنسبة الى السفينة وجالسها وفى المقام الوجود يتصف بالتحقق والموجودية بالذات والمهية تتصف به بعرض الوجود وتبعه بناء على اصالة الوجود ويحتمل به-يدا ان يراد ان الوجود بحقيقته يتقدم على الماهية او انه يتقدم عليها بالحقيقة لا بالمجاز العرفانى وهذا على

(٢٠٦)

خلاف الظاهر جدا وان كان المآل بناء على القول المنصور من اصالة الوجود واحدا فتدبر.

قوله فمالا وجود له الخ (ص ٣٩)

الى لامهية ولاحقيقة نفس الامرية له لا مطلق المهية الشاملة للموجودة والمعدومة وهذا ايضا مؤيد لاصالة الوجود كما لا يخفى لان الانصاف بالتحقق يدور مداره .

قوله (قده) وبعدها الخ (ص ٣٩)

اي بعد الماء الحقيقية هل المركبة ويمكن ان يكون مرجع الضمير في بعدها هل البسيطة فيكون حينئذ ارتباط العلة والدليل مع المعمل ظاهر ولكن ان جعل المرجع الماء الحقيقية يرد عليه ان الماء الحقيقية متكلفة لبيان ماهية دون الوجود وقاعدة الفرعية تجعل وجود الثابت فرع وجود المثبت له لا تبين ماهيته وحقيقته ويمكن ان يوجه ما افاده بناء عليه بان طلب اثبات عوارض الشئ انما يكون بعد الفراغ عن ثبوته وتحقق ماهيته فمالم يثبت المثبت له ماهية ووجودا لا يطلب عوارضه فيكون الفرعية بين الطالبين لابين المطلوبين مع انه قد مر ان صدق الذات والحقيقة انما يكون بعد اثبات الوجود للمهية وان المهية نفسها من عوارض الوجود كما قيل .

من وتو عارض ذات وجوديم مشبهكهاى مرآت شهوديم فتدبر

قوله (قده) والوجود المطلق الخ (ص ٣٩)

احتراز عن المقيد فانه بما هو مقيد ليس بسيطا مطلقا والدليل على بساطة مطلقه ما ذكره في محله من لزوم قلب المقسم بالمقوم او التقوم بالنقيض او بما هو في حكم النقيض وهذا الحكم يعم جميع افراد الوجود بما هو وجود لا بما هو محدود بالمهية و مقيد بها الذي هو المراد بالمطلق هي هنا الى المسؤول عنه بالهل البسيط لا المركب لا المطلق بالاطلاق الانبساطى حتى يختص بالنقيض المقدس وهي هنا وجه آخر لتسميته بالبسيط وهو ان مفاده ثبوت الشئ وهو امر واحد ومفاد المركب ثبوت شئ لشي آخر فكانه مركب عن ثبوتين والمحقق الطوسي (قده) جعل مطلب الماء الحقيقية في بعض مصنفاته موخر عن مطلب الهل المركبة نظرا الى ان مطلب الهل المركبة عوارض الشئ وثبوت الاعراض في انفسها عين ثبوتها الموضوعات وعبارة اخرى لما كانت حقايقها ناعتية رابطية فتحقق ماهياتها وتقومها لما

يكون بثبوتها لموضوعاتها وهو الذى يستل به بطل المركبة فيكون مطلب مايتها الحقيقية متأخرة عن مطلب هل المركبة وبعبارة اخرى انما يستل بطل المركبة عن انتساب الاعراض الى موضوعاتها وانتسابها اليها محصل ماهياتها ومشخص وجوداتها وبيان اخر هلياتها البسيطة التى تنقدم على ماهيتها الحقيقية تنقوم بثبوتها لموضوعاتها الذى هو مطلب الهل المركبة فيتاخر ماهياتها الحقيقية عن هلياتها البسيطة ايضا هذا غاية تقررها ما افاده (قده) ولكن ما ذكر من الدليل اعم من المدعى كما لا يخفى لان ما افاده لا يخلو عن المناقشة اولا وعلى تقدير غمض العين عنها لا يتم بالنسبة الى الماهة الحقيقية التى لموضوعات الاعراض كما لا يخفى فتدبر .

(ص ٣١)

قوله (قده) والوجود المقيد مركب الخ

المراد بالمقيد الوجود الرابط فانهم قسموا الوجود كما مر الى النفسى الذى يسمى بالمحمولى ايضا والى الرابطى وجعلوا الاول مفاد كان التامة المتحقق فى الهليات البسيطة والثانى مفاد كان الناقصة المتحقق فى الهليات المركبة وربما يعبرون عنه بالوجود الرابطى ليحصل الفرق بينه وبين وجود الاعراض حيث اطلقوا عليه الرابطى ايضا وقسموا الاول ايضا الى الوجود فى نفسه لنفسه والى الوجود فى نفسه لانيه بل لغيره وجعلوا الاول ايضا قسمين وجود فى نفسه لنفسه وب نفسه وهو وجود الحق تعالى ووجود فى نفسه لنفسه لان نفسه وهو وجود الجواهر والثالث هو وجود الاعراض الذى هو فى نفسه لان نفسه ولا بنفسه وبعبارة اخرى قسموا مطلق الوجود الى الوجود فى نفسه ولنفسه و بنفسه وهو وجود الله تعالى عز اسمه والى الوجود فى نفسه لنفسه لان نفسه وهو وجود الجواهر والى الوجود فى نفسه لان نفسه ولا بنفسه وهو وجود الاعراض والى الوجود لافى نفسه ولان نفسه ولا بنفسه وجعلوه الوجود الرابط واختلوا فى تحققه فى الهليات البسيطة او اختصاصه بالمركبة وفى ان مفاد السالبة ربط الساب او ساب الربط فذهب المحققون منهم الى الثانى فى كلا المقامين وكذا ذهب اكثر ارباب التحقيق الى ان الرابط من سنخ الماهية اى النسب والاضافات لامن سنخ الوجود ونحن حققنا المقام فى حواشينا على منظومته فى الحكمة وفى تعليقاتنا على الاسفار الاربعة .

(٢٠٨)

(ص ٣٣)

قوله (قده) اى الى المذكور من الخ

قد ارجع جمع من المحققين جميع المطالب الى مطلب ما وهل اما بيان ارجاع سوى مطلب لم اليهما فظاهر مما ذكره (قده) واما ارجاع مطالبه اليهما فقد ذكر وافسى بيانه ان لم يطلب بها الواسطة فى الاثبات او اثبوت فعلى الاول فالمطلوب بها فى الحقيقة التصديق بجواب (هل) فقط فيندرج فى مطلب هل وعلى الثانى يكون المطلوب بها ماهية السبب فى وجود النفس الامرى فيندرج فى مطلب ما والمصنف عدل عن ذلك لما فى ما ذكره من التكلف اولان الانسب بمقام التعليم والتعلم ما افاده القوم .

(ص ٣٣)

قوله (قده) واما البواقي الخ

وجه الظهور ان المطلوب بها عوارض الشئ من الكمية والكيفية والتمتى والابن

ونحوها ورجوعها الى المركبة لاختفاء فيه اصلا .

(ص ٣٣)

قوله (قده) بل لا كيف لها زائداً الخ

هذا على مذاق الذاهيين الى ان المجردات لها ماهيات بسيطة او مركبة فى

الذهن فقط من الجنس والفصل وان العلم والارادة والقدرة ونحوها من الصفات التى تتصف بها تلك الذوات النورية كصفات زائدة على ماهياتها وان كانت غير زائدة على وجوداتها من جهة ان صفات المجرد عين وجوده وليست ضمائم وجوده والايلزم القوة والاستعداد التى هى من لوازم المادة فيه وهو مناف لتجرده والفرق بين المجردات وبين الواجب تعالى هو انه لاماهية له اصلا حتى تكون صفاته زائدة عليها فعلى مذاق هؤلاء تكون تلك الذوات من سنخ الماهيات و صفاتها من سنخ الاعراض و اما على مسلك ارباب البصيرة الذاهيين الى انها وجودات محضة و انوار صرفة و ان الفرق بينها و بين الواجب تعالى بالشددة والضعف والكمال والنقص او الظلية والاصلية فلا كيف لها اصلا .

(ص ٣٣)

قوله (قده) وفى كثير الخ

ان قلت المجردات المرسله العقلية منحصرة عند المعلم فى العقول العشرة الطولية

والنفوس الكلية الفلكية وهى بالنسبة الى ساير الموجودات فى غاية القلة فكيف يحمل قوله عليها .



قلت اما اولا المعالم الاول ليس بمنكر للعقول المتكافئة بل مصرح في انولوجيا انكان من مصنفاته بوجودها واما ثانيا فلان المرسلات العقلية و انكات بالنسبة الى غيرها من الممكنات قليلة من حيث العدد الا انها كثيرة بالنسبة اليها معنى و حقيقة من حيث شدة وجودها و كونها بسيط الحقيقة كل الاشياء و تمامها و بها تذوتها و قوامها و لاشك ان نسبة فسحة عالم المعانى الى عالم الصور نسبة الغير المتناهى الى المتناهى فلو كان العقل الكلى منحصراً فى واحد لكان من هذه الجهة التعبير عنه بالكثير بل بالاكثر صحيحا ايضا فضلا عما اذا كان له افراد كثيرة مع انه لوجعلنا النفوس مطلقا شريكامعها فيهذا الحكم كما ذهب اليه شيخ اتباع الرواقين الذاهب الى كون النفس و ما فوقها انوار صرفة و وجودات محضة يكون التعبير المذكور فى محله نظراً الى كثرة افراد النفوس من غير حاجة الى هذا التاويل اذا المراد الكثير فيجد ذاتها لا بالقياس الى غيرها فافهم .

قوله (قده) اذلامادة ولاصورة لها الخ (ص ٣٢)

اي لامادة و صورة خارجيتان او مطاقا بناء على نفى جنسية الجوهر او بناء على نفى الماهية عنها و وجه دلالة ذلك على اتحاد المطالبين انها لو كانت لها مواد و صور لكانت على قوامها غير عمل و وجودها فيكون ماهو فيها غير لها الفاعلية و الغائية و تكون لها امكان ازدواجها مع المادة حالة منتظره و كمال مترقب و تكون علة بدوها غير علة تمامها وهذا بخلاف ما اذا كانت غير مركبة عن المادة و الصورة الخارجيتين فانه حينئذ لعدم تغشيتها بغواشى المادة و عدم تكدرها بكدورات المهبولى لا يكون ماهو فيها غير لم هو الفاعلى و الغامى اما الفاعلى فلمكان عدم مغايرة نيلتها القوامية مع علنها الوجودية كما يظهر من ملاحظة الانخساف فانه لو سئل عنه بما هو و قيل ما الانخساف يقل فى الجواب انه محاه نور القمر لحيولة الارض بينه و بين الشمس، و لو قيل لم انخسف القمر يجاب لانه انمحى نوره لتوسط الارض و حيولتها بينه و بين الشمس و اما لها الغامى فلان المفروض انه لاحالة منتظرة لها حتى تكون لها غاية مترقبة فلذلك يكون لها الفاعلى بينها لها الغامى فتكون متحدة الماهية و اللمية من اجل ان علة بدوها و علة

تمامها وختامها واحدة ولكن اركانها لها ماهيات زائدة على وجوداتها لاتتحد ماها الحقيقية وهلهما البسيطة لان المفروض زيادة وجوداتها على ماهياتها فلا يمكن ان يتحد ما يقع في جواب السؤال عن وجوداتها بهل مع مايقع في جواب السؤال عنها بما وكذا لاتتحد ماهياتها البسيطة مع لمياتها الفاعلية والغائية المتحددة مع ماهو فيها لان المغايرة مع احد المتحددين تستلزم المغايرة مع الاخر فتامل ، واما اذا لم تكن لها ماهيات يزيد وجودها عليها بل كانت وجودات محضة وانوار صرفة يصير حينئذ مطالبها الثلاثة متحدة اما اتحاد مطالبها الماهوي واللمي فلما مر واما اتحاد مطالب هلهما البسيطة مع مطالب ماها الحقيقية فلان المفروض ان حقيقتها نفس الوجود وصرف الانية ولا ماهية لها يزيد وجودها عليها حتى يغاير فيها المطالبان ويتخلف فيها الجوابان واما اتحاد مطالب هلهما البسيطة مع المطالبين الاخرين فظاهر لان المتحد مع المتحد مع الشئ متحد مع ذلك الشئ ولانه اذا كانت حقايقها عين الوجود ومحض التحقق والوجود بسيط وكل بسيط متحد الماهية واللمية؛ نهى اذن متحدة الماهية واللمية كما اشار اليه بقوله (وفي وجودي اتحد المطالب) وفي قوله فانانية في الحق الخ اشارة الى نكتتين احديهما ان العقول الكلية ليست من العالم بمعنى ما سوى الله تعالى بل هي من صفة تقديست اسمائه والثانية انها لاهية لها بالماهية الحق تعالى شأنه فان قلت ان اتحاد الماهية واللمية في العقول والنفوس الكلية غير منكر بالبيان الذي افدته ولكن ليس بمسلم في النفوس الجزئية لانها مركبة مع البدن المادي بالتركيب الاتحادي كما قرر في محله فكيف يمكن القول باتحاد المطالب الثلاثة فيها قلت تلك النفوس مادامت غير بالغة الى حد التجرد لا يكون مشمولة لهذا الحكم عند القائلين بكونها جرمانية الحدوث وروحانية البقاء بل المراد اتحادها فيها عند بلوغها الى حد التجرد والعاقلية بالفعل والاتحاد مع العقل الفعالي فانها في الحق المتعال فانها تصير حية مشمولة له من جهتين احديهما جهة اتحادها مع العقل الكلي وسراية حكم احد المتحددين الى الاخر والاخرى جهة تجردها عن المادة بل عن الكونين والعالمين فان قلت جعل الانخساف متحد الماهية واللمية مع كونها من الاعراض

(٢١١)

وكون الموضوع من مشخصاته و مأخوذا فيحده لايساعده التحقيق والنظر الدقيق والفكر العميق قلت لاشك في ان الاعراض بساطت خارجية وان اخذ الموضوع فيحد ها من باب زيادة الحد على المحدود مع انه على تقدير اخذه في الجواب عن السؤال عن ماهياتها يكون مأخوذا في الجواب عن السؤال عن لمياتها ايضا فلا يضر باتحاد المطلبين فيها فتدبر .

قوله (قده) وان كانا باعتبار العنوان اثنين الخ (ص٣٣)

اي اتحاد الامرين في الامور المذكورة انما هو في المصداق لافى المفهوم واما بحسب المفهوم فلاشك في اختلافهما فيها .

قوله (قده) وكذا المراد الخ (ص٣٤)

اي وكذا الاتحاد المذكور فيما بعد مثل قوله وفي وجودى اتحاد المطالب هو ذلك

الاتحاد لا الاتحاد المفهومى .

قوله (قده) ومراده العقول الخ (ص٣٤)

التخصيص بالعقول المفارقة مع اشتراك النفوس سيما الكلية معها في هذا الحكم اما من جهة ان المراد من العقول مطلق العقول سواء كانت مفارقة في الذات والفعل جميعا او في الذات فقط حتى تشمل النفوس و اما من جهة ان النفوس الكلية تلحق بالعقول والجزئية ما دامت غير بالغة حد التجرد التام بالحركة التحويية الجوهرية الذاتية غير منسوخ عنها اسم النفس، مركبة مع البدن بالتركيب الاتحادي بمذاق التحقيق فهى لانكون مشمولة لذلك الحكم حتى يحتاج الى ادخالها فيه واما من جهة ان النفوس الناطقة لها مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة واعتبارات متكثرة لاجل انطواء العالم الاكبر فيها فهى من حيث روحها وعقلها وفي مقام اتحادها مع العقول الكلية المرسله حكمها حكم تلك العقول المرسله ومن حيث نفسيتها وجهة ارتباطها مع البدن حكمها حكم المركبات فلذلك يقع الاضافة الى البدن فيحدها من هذه الجهة ويحتمل بعيدا ان يكون ذكر العقول من باب التمثيل لامن باب التخصيص .

قوله (قدمه) بل هي مندكة الماهيات (ص ٣٢)

المراد بالماهية هنا ما به الشيء هو هو أي مندكة الذرات فيه تعالى

قوله (قدمه) فانية الخ (ص ٣٢)

عبارة اخرى عن اندكاه ماهياتها في الحق تعالى مع ان الفناء يمكن ان يكون اشد من الاندكاه وكذا الفانى قديباغ الى مقام البقاء بعد الفناء بخلاف المندك في الشيء كذا قيل فتدير ، هذا مبنى على مذاق القائلين بنفى الماهية عنها. واما على مذاق القائلين بكونها ذا ماهية فالمراد من المهية ؛ المقول في جواب ماهو ومن اندكاه ماهياتها ؛ زوال احكامها او غلبة حكم الوجود والوجوب بالغير عليها ومحقق احكام امكانها في وجوبها ومن فنائها فيه تعالى تبدل وجودها الظلماني بالوجود النوراني الحقاني

قوله (قدمه) فليس لها الخ (ص ٣٣)

لما كان المسئول عنه بلم العلة الفاعلية او الفاعلية والصورة والغاية متحدتان ذاتا متغايرتان اعتبارا فاذا كان الشيء صورة صرفة وفعالية محضة عارية عن المادة والقوة يكون ذاته وحقيقته التي هي صورته عين غايته بالضرورة ، ومن جهة ان ليس له كمال مترقب منتظر ؛ يكون مؤسس ذاته بعينه معطى كماله اذ كماله عين ذاته فيكون ماهو فيه عين لم هو ولذلك قيل ان علة بدوها وتامها واحدة وايضا لما كان فاعل تلك الاشياء هو الحق تعالى شأنه او وجها من وجوهه ولا غاية له تعالى في افعال غير ذاته بل هو غاية كل شيء فيكون اذن من هذه الجهة ايضا وحدانية اللم وهذا في الشاهد كالنور فانه لو سئل عنه وقيل ما النور؟ يقال في الجواب انه الظاهر بذاته والمظهر لغيره ولو سئل عنه بلم هو؟ اجيب لانه نور وبذاته يكون كذا. ولو كان من الانوار القائمة بالعلة قيل لان موجد النور بذاته ولذاته وحقيقته التي هي ظاهرة بذاتها، او قيل لان بالنور وجد النور الذي هو بذاته نور لان كلا يعمل على شاكلته فجواب الاسئلة الثلاث في الحقيقة واحد وهو انه نور

مثال آخر لو فرضنا ان الصورة المغناطيسية قائمة بذاتها وانها جاذبة بذاتها فلو سئل عنها بما هي اجيب بانها صورة كذا في جاذبة للحديد بذاتها فلو سئل عنها بلم هي كذا قيل لانها بذاتها كذا واجيب بالجواب الاول بعينه وبعبارة اخرى لو سئل عن الجملة

لذاتها و عن العلة المقيضة لكلمات ذاتها كان الجواب عنهما واحد وكذا الوسط عن حقيقةها بما هي يكون الجواب واحدا لان العلة مقوم ذات المعلوم والمجموع الذي هو انحاء الوجودات وهو شان من شئون العلة وطور من اطوارها فمحقق ذاته ومكمل جوهر حقيقته امر واحد وشى فارد لمكان بساطته اى فى المعاليل البسيطة وقدمر ان الوجود بما هو وجود لاجزء له مطلقا فان قلت لو كانت للمفارقات ماهيات مباينة لوجوداتها كما يقول به المشاهون لكان الواقع فى الجواب عن السؤال عنها بالماء الحقيقية ماهياتها البسيطة او فصولها و اجناسها بناء على تركيبها من الاجناس والفصول او خواصها ولوازمها والواقع فى الجواب عن السؤال عنها بالم فاعلمها الذى هو غايتها ايضا بناء على ماهو التحقيق من عدم زيادة غاياتها على ذاتها وكونها عين ذات علمها مع ان ماهياتها غير متحدة مع فواعلمها بالضرورة فكيف يحكم باتحاد مطلبى الماء واللم فيها قلت قد ذكرنا ان حكم الماهية فيها من ذلك فى حكم وجوداتها وهى فانية فى فواعلمها متحدة معها كاتحاد العكس مع العاكس او الطور مع ذيه مع انه يمكن ان يقال انه ليس لها ماهيات فى جميع اوعية نفس الامر بل فى بعضها بمعنى ان الماهية المانعة عن الاتحاد وهى مثار الكثرة والبينونة العزلية الحاكية عن الحد والفقد النسب الاخرى - منتفية عنها على هذا المذاق ايضا بل ماهياتها انما تعتبر لها عند ما ينتزع العقل عنها باعتبار لحاظها مع قطع النظر عن ارتباطها بجاعلمها وقيومها ولحفاظ امكانها وفقرها الذاتى او الوجودى عند وجودها فى العقل .. ولكن فى الخارج وفى النفس الامر فحقيقتهما عبارة عن نحو وجودها فقط وهى مندكة وفانية فى فاعلمها فتدبر. والى هذا اشار المصنف بقوله مندكة الا نيات الخ فان قلت ما ذكرته انما يصح على القول باصالة الوجود واما على القول باعتباره فلا يصح اصلا كيف والوجود مندك فى الماهية على هذا القول وهو تابع لها فى الوحدة والكثرة وحقائق هذه الاشياء ايضا على هذا؛ الماهيات المتباعدة بذاتها والمغايرة مع علمها بالبينونة العزلية فكيف يتصور فيها الاتحاد المذكور على المذهب الغير المنصور قلت اما اول ان القائل بالاتحاد المعام الاول وهو قائل باصالة الوجود . واما ثانيا فيمكن ان يقال ان منسائط البينونة والسوافية على هذا القول المادة و عوارضها

لامطلق الحد و المهيبة و الماهيات البسيطة لاسيما المجردات مندكة الوجودات في وجود الحق تعالى الذي هو وجود صرف و بالجملة مناط الاتحاد عندهم نفسى المادة لا المهيبة فتدبر .

فان قلت لو كان المراد من الاتحاد اتحاد علل قوام تلك الاشياء مع علل وجودها ذاتاً و حقيقة فهو غير متصور في جميع الاشياء بسيطاً كان او مركباً لان قوام الشئ سواء كان بسيطاً او مركباً بحسب حقيقته و جوهر ذاته انما يكون بنفس ماهيته النفس الامرية او باجزائها و قوامه بحسب وجوده يكون بفاعله وعلته و علة العلة و فاعل الفواعل و هويس الایسات و الایسيات انما هو الحق تعالى و كذا معطى كمال كل شئ و مفيضه هو تعالى شأنه و تقدست اسمائه و لا يتصور اتحاده تعالى مع ماهية من الماهيات اصلاً فكيف يمكن القول باتحاد المطالب في شئ من الاشياء و لا يفرق في امتناعه بين القول باصالة الوجود او المهيبة اصلاً سيما بناء على مذاق القائلين بتباين الوجودات ذاتاً . و ايضاً حقيقة كل شئ على مذاق التحقيق نحو وجوده الخاص به و اتحاده مع وجوده تعالى العارى عن قيود الامكان و سمات النقصان و الحدوثان مخالف للبرهان و الوجودان . و ان كان المراد من الاتحاد انتهاء الامر في تاييس الوجود و اعطاء المقومات الذاتية و الوجودية و الكمالات الاولية و الثانوية اليه تعالى عزاسمه فلا يفرق في ذلك بين الاشياء اصلاً مركباً كان او بسيطاً قلت يمكن اختيار كل واحد من الشقين و ابداء الفارق بين الامر بين القولين اما على الشق الاول فالفرق بين الامر بين ان اتحاد الوجودات مع الحق الاول تعالى شأنه كاتحاد المكس مع العاكس و الفيبى مع المفيبى و فنامها فيه ممكن بالنظر الى جهة سنخيتها معه تعالى و هذا بخلاف الماهيات اذ لاسنخيتها لها معه تعالى اصلاً و كذا اتحادهما معه حكماً على القول بتباين الوجودات ذاتاً لان ارباب هذا القول لا ينكرون سنخيتها مع وجوده مطلقاً و يكون مرادهم من البيئونة بينوتها بعرض بينوتة ماهياتها و سراية حكمها اليها لاجل تركيبها معها بالتركيب الاتحادي و سراية حكم احد المتحدين الى الاخر و اما على الشق الثانى فلان الفاعل القريب في المركبات مبين مع مقوم ذاتها و مؤسس وجوداتها و هذا بخلاف البسائط فان مقوم ذاتها بعينه مفيض

(٢١٥)

وجوداتها لعدم تصور تخلل الجعل التركيبي بين الشئ و ذاته ولو ازم ذاته والمجسول بالذات وان كان ماهية الشئ كما يقول به الذاهبون الى اصالتها فجعلها بالذات يستتبع جعل وجودها. و ان كان الوجود هو الحق فجعله واعطائه يتبع جعل مهيته فيكون جاعل ذواتها ومفيض انياتها واحدا ايضا فتدبر .

قوله (قده) كما يكون ما هو الخ (ص ٢٢)

قد ذكرنا ان اتحاد ما هو مع هل هو مستلزم لانحداد سائر المطالب الاصلية ولذلك

عقبه بقوله وفي وجودى الخ .

قوله (قده) كما قد يكون الدهية الخ (ص ٢٤)

اي ما به الشئ هو هو .

قوله (قده) وهذا ايضا الخ (ص ٢٣)

اما الوجود المنبسط فلا خلاف عند اهل التحقيق فى نفسى المهية عنه و اما

المفارقات فنفى المهية عنها مذهب صدر المتالين طبقا للشيخ السهر رردى كما شرحنا القول فيه .

قوله (قده) ذات و جودى الخ (ص ٢٤)

التقييد بالحقيقى اما للتوضيح والاشارة الى اصالة الوجود واما لدفع توهم ان

المراد منه مفهوم الوجود .

قوله (قده) بمعنى ما به الشئ هو هو الخ (ص ٢٤)

اي لا بمعنى الكلى الطبيعى اذ لامهية للوجود المطلق بما هو مطلق الوجود .

قوله (قده) ولا جزء حملى الخ (ص ٢٤)

وهو لا جنس والفصل اذ قد تحقق فى محله ان الوجود بما هو وجود لا جنس

له ولا نصل .

قوله (قده) لتحقق و جودى الحقيقية (ص ٢٣)

بيان لانحداد مطلب لم هو الفاعلى والغائى فى الوجود مع مطب الماء والهـل

والمراد من الوجود الحقيقى ما فى قبل مفهوم الوجود و قد عرفت اطلاقات حقيقة

الوجود فراجع .

(٢١٦)

قوله (قده) الذي هو فاعله الخ  
اي باعتبار انه ظل الله تعالى و وجهه الباقي بعد فناء كل شى وهو تعالى شأنه مبدا  
كل شى وغايته .

قوله (نسه) وعلى قول من يقول الخ  
اي ما ذكرنا فى بيان اتحاد المطالب الثلاثة فى وجودى انما هو على مذاق القائلين  
بتركيب النفس الناطقة من الهية والوجود فانه عليه هذا القول نحتاج فى بيان الاتحاد  
الى احوظ وجود النفس بما هو وجود والحكم باتحاد المطالب فيه بما هو كذلك ولا  
يكون هذا الحكم مختصا بوجود النفس بل يجرى فى كل وجود بما هو وجود وان كان  
الامر فى النفس اولى . واما على القول الاخر فالامر فى باب الاتحاد اوضح لعدم احتياجه  
الى اللحاظ المذكور بل يجرى فى حقيقة النفس و ذاتها ويختص البيان بها وبسائر  
المفارقات ولا يجرى فى غيرها واما على قول من يقول ان لامية لها فالامر فى باب الاتحاد  
المراد اتحادها فى حقيقة وجود نفس الناطقة القدسية والكلمة البسيطة الالهية اذ اتحاد  
مطالبى ما وهل فيه بناء على هذا القول واضح واتحادهما مع مطلب لم الفاعلى والغائى  
من جهة انه اذا لم تكن هذه داخلة فى قوام النفس يكون قوامها بالوجود المنبسط  
الذى هو اصلها وتامها لمكان امكانها و فقرها الذاتى بل لاجل كونها نفس الفقر والفاقة  
الى الله تعالى .

قوله (قده) سيما ان القيد الذى الخ  
وسيمان التركيب بين الهية والوجود تركيب اللامتحصل مع المتحصل والاشى  
مع الشى .

### «فى اقسام ما هو»

قوله (قده) ثف ونشر الخ  
الاول بازاء الجنس والثانى بازاء النوع والثالث بازاء الحد التام  
قوله (قده) فاين بجمل (١) الخ  
(ص ٣٣)

(١) اى اين مكان ما هو بجمل من الاجوبة - عما هو المفصل منها؟ حيث ان بينهما بون بعيد .



(٢١٧)

قيل ان الاجمال هنا بمعنى البساطة لا بمعنى الابهام اذ الابهام المنوع بحسب المفهوم والوجود كما مر فتدتر

قوله (قده) نسبة ذاتية الخ (ص ٤٤)

اي لانسبة عرضية و ذكر هذه الجملة للإشارة الى ان الجنس الذي يذكر في الجواب هو الجنس الذي يندرج فيه تلك الاشياء لا مطلق الجنس

قوله (قده) اي ماخذها الخ (ص ٤٤)

فسر ما افاده بذلك اثلا يرد عليه بان الفصل يجب ان يكون محمولا على المهية بحمل هو هو والصور النوعية لا تكون محمولة عليها بذلك الحمل بل بحمل ذر هو فاشار بذلك الى ان المراد بكون الفصول الصور النوعية؛ كون تلك الصور ماخذ الفصول حيث ان الفرق بين الفصل والصور النوعية على ما مر تحقيقه بالاعتبار اي باللائل بشرطية و بشرط اللائية

قوله (قده) لتحمل الخ (ص ٤٤)

اي لتحمل تلك الكلليات العقلية على المهية بالحمل المواطاني الذي هو من لوازم الفصل المنطقي لان الفصول الحقيقية انحاء الوجودات التي هي عين التشخيص والمهنية الالية عن الحمل المواطاني

قوله (قده) في الفصل الاخير (ص ٣٤)

هو فصل الحقيقة الانسانية الذي هو فصل الفصول و اصل الاصول وحقيقة الخبايق

قوله (قده) وزائد الخ (ص ٣٥)

اي مشتمل على ما هو فعالية الكمال مع شئ زائد ليتحقق الكمال والنقصان اذ على تقدير التساوي لا يتحقق تفضيل احد الامرين على الاخر حتى يكون اكمل منه وجودا وهذا المعنى مع وضوحه وعدم احتياجه الى البرهان من فروع قاعدة امكان الاخص .

قوله (قده) لكنه الخ (ص ٣٥)

اي ما ذكر وان كان حقا من الوجه الذي اشير اليه الا ان الالتزام به موجب لهدم

قواعد القوم فيجب ان يوفق بين الامرين بما افاده (قده)

قوله (قده) الالهى تمنن النمط

(ص ٣٥)

اي الحكيم الالهى من جهة كونه ذاعينين فائزاً بالحسنتين ناظراً الى حقايق الاشياء و ذواتها بالنظر المكتحل بنور البصيرة وبالعين الحوراء لا بالعين العمياء والحولاء فلذلك له ان يعطى كل ذى حق حقه ويراعى جانب الميز والقوام جميعاً فمن جهة انه ينظر الى جهة تقويم الفصل المهمة وانه الاصل فى التقويم المطلوب من التعريفات الحدية بالنسبة الى الجنس وانه الركن الركين فى الحد التام الذى يجب به عن السؤال بما هو؛ يجوز وقوعه فى جواب ذلك السؤال ومن حيث النظر الى الميز الذاتى وانه لا يحصل الا به وان السؤال عنه انما يقع «باى» فهو يشارك المنطقى فى انه يجب به اى

قيل هذا التوفيق لا يدفع الاشكال لان المنطقى لا يجوز ابراده فى جواب ما هو بل يحصره بالوقوع فى جواب اى شى هو والحكيم الالهى لا يقول بذلك الحصر وان كان مجوزاً لوقوعه فى جواب «اى» ايضا ويمكن ان يجب عنه بان المنطقى والحكيم الالهى كلاهما متفقان فى ان اى شى هو فى جوهره انما يطالب به ما يميز ذات الشى وجوهره عن المشاركات الجنسية وان ما يصلح للوقوع فى جواب هذا السؤال انما هو الفصل ليس الا وكذاهما متفقان فى ان ما هو انما يستل به عن تمام المهمة المقومة للشى لكن المنطقى يجعل تمام المقوم فى المهمات النوعية مجموع الجنس والفصل القريب نظراً الى تركيب المهمة عنهما والحكيم الفيلسوف الالهى يجعل الفصل تمام المقوم نظراً الى ان شئية الشى بصورته وتمام النوع بفصله فكلاهما متفقان فى اصل المطالب الا ان النزاع فى المصداق بل لانزاع بينهما اصلاً لان كلا منهما يتكلم على مقتضى فنه ونظره ونظر الحكيم ادق واتقن ونظر المنطقى على القواعد اطبق فتدبر

قوله (قده) كما انه فى الحد التام الخ

(ص ٣٥)

الضمير فى به يرجع الى الحد التام ويحتمل ان يكون راجعاً الى الفصل ان لم يكن الضمير فى انه للشأن بل يكون راجعاً الى الفصل ايضا فتدبر

(٢١٦)

(ص ٢٥)

قوله (قده) كلاً الخ

## « في دشارة الحدو البرهان (١) »

الاول في حد هو تمام البرهان والثاني في حدهو نتيجة البرهان اومبدء البرهان

كما سياتي تفصيل ذلك قريباً

(ص ٣٥)

قوله (قده) ان ليس المراد بالحد الخ

لما افاد اساطين الفن ان العلل الوجودية لاتدخل في الحدود المقابل للرسوم كما قل الشيخ في برهان الشفا (واما علل الوجود فليس يجب ان تكون عللا في المهمة لذلك لايدخل علل الوجود وهي الفواعل والغايات في الحدود بل تدخل في الرسوم الفعامة مقام الحدود. ولو كانت جميع العلل الموجبة للوجود تدخل في الحدود؛ لكننا نعلم حدوث كل محدث ومحدث الى ان قل اللهم الان نعني بالحد الحدو الرسم معا فيكون العلل الموجبة خاصة على الاطلاق (٢) انتهى) اشار الى ان المراد بالحد هنا ليس مقابل الرسم بل ما يعمه والرسم ولكن هذا مبنى على ان الحد المقابل للرسم يكون المراد به التعريف بالفصل القريب اما وحده اومع الجنس البعيد ان كان ناقصا والقريب ان كان تاماً كما هو المعروف المتداول عندهم، ولكن بناء على كونه اعم من ذلك كما يستفاد مما افاده الشيخ (قده) دغيره من اساطين فن الحكمة والميزان فلا حاجة الى ذكر هذه المقدمة لان المفصود من تمهيدها كما اشرنا اليه رفع الاشكال المتوهم من عدم

(١) هذه المسئلة من عو بصات الفن قد تعرض لها المتقدمون واعرض عنها المتأخرون

كما اضربوا عن جل مباحث الصناعات الخمس مع كونها عمدة المنطق واساس الحكمة وقد راجعت فيها المشاهير من اساتذة الفن فرجعت وفي المين قلى وفي القلب شعبي خابيا عن حل معضلاتها آيساً عن فتح مقلقاتها الى ان رزقني الله اشراقات قدسية من سماء العقل الجامع استاذي الملاة . لازلت مستبتر أس انواره ومستكفياً من سر امر افكاره - فوجدت هيشى لاسمه وقلبي فرحاً واذلك اوصيك - ايها الفارى العزيز توصية الاخ ، بتكرار النظر وتجوال الفكر كى تستفيد مما افاد وتنتفع بما ايجاد فانه سلمه الله - مع ما بين مارا مواغاية النبيان زاد في حل معضلاته ما يقف القلم على باه ويهجر الفكر - لولا هدايته - عن الوصول الى ليا به وادرى - وبعق ادرى - ان فى فكرك العالى ونظرك الصائب وجهدك البليغ ما

يكفينى مؤة الدابل على ما ادعيت

(٢) اى خاصة مطلقة لا اضافية

اشتمال الحد المقابل للرسم الاعلى ما مر ذكره وهو لا يشارك البرهان في حدوده واذا عممنا الحد المقابل للرسم الى ما يكون بالعلل او الاجزاء الخارجية ايضا فلا يتوهم ما ذكر من الاشكال حتى نحتاج الى هذه المقدمة

قل شارح المطالع قلاعن اساس الاقتباس ان الانتقال الى التصورات المكتسبة امامن الذاتيات التي هي علل ذهنية او من العرضيات التي هي معلولات ذهنية او من العلل الخارجية او من الشبيه او من المقابل واكمل هذه الانتقالات الذي هو المقصود الحقيقي من التعريف ما يفيد التصور التام وهو الانتقال من الذاتيات والعلل الذاتية وانقصها ما يكون بحسب التعريفات المشالية وبينهما وسائط بعضها يقرب الى الكامل و بعضها يقرب الى الناقص (انتهى) ما اردنا نقله ، وقال محقق الشريف في الحاشية ان قلت لاشبهة في ان مراده بالذاتيات هو الاجناس والفصول والعرضيات هو الخواص والاعراض العامة فماذا اراد بالعلل الخارجية وكيف يكون المركب منها حدا تاما كما صرح به فيما بعد مع ان الحد يجب تركيبه من الجنس والفصل قلت ارادها الاجزاء الخارجية (١) فان المهمة اذا تركبت من اجزاء متميزة في الوجود في الخارج كانت هي علل خارجية لتلك الماهية ويكون تحديدها بها اذ المقصود بالتحديد ان يدل على الماهية بحيث تحصل في العقل صورة مطابقة لها وذلك انما يحصل بايراد تلك الاجزاء فلا عليك بعد ان تعقل هذا ان لا يورد الجنس والفصل هناك لانتفاهما وما ذكر من ان الحد انما يتركب منهما فقط

فذلك في تحديد المركبات العقلية التي يجب كونها بسيطة بحسب الخارج وقد نقل الامام عن الحكمة المشرقية تجوز التحديد باجزاء غير محمولة وذكر بعضهم ان المهمة اذا اخذت من حيث هي لم يذكر فيحدها سوى اجزائها واما اذا اخذت على ما هي عليه في الوجود وجب ان يذكر ايضا فيحدها كالفاء عالية والغاية فانها داخلية في المهمة من هذه الحيثية هذا واما المعلولات الخارجية فتؤخذ للماهية بالقياس اليها محمولات تعرف هي بها فتكون راجعة الى العرضيات كالشبه والمقابل وانما قيد العلل بالذاتيات لان العلل الانفاقية لا مدخل لها في الحدود كما ان الاعراض الغريبة لا مدخل لها في الرسوم ( انتهى ) ما اردنا نقله وعلم من هذا ان الحد المقابل للرسم يكون بالعلل

(٢٢١)

الذاتية والاجزاء الخارجية ايضا الا انه فيحد المبهمة مأخوذة على ما هي عليه في الوجود فالمقدمة الثانية مغنية عن ذكر هذه المقدمة كما لا يخفى نعم الحد المشتمل على المعلومات ليس حداً يقابل الرسم باصطلاح الميزانيين فلو عممنا الحد بحيث يشمل التعريف الاسمي والتعريفات الرسمية لكان اقرب الى الاعتبار ولكن الاستفادة مما افاده المحقق الطوسي في اساس الاقتباس ان الحد المشارك مع البرهان انما هو الحد المقابل للرسم قال (قده) اما اگر برهان از علل ذاتی نبود بل از اعراض و لواحق بود از اجزاء آن حد نیاید بل اگر ممکن باشد رسمی آید مناسب آن برهان انتهى فتدبر فان قلت هذا التعميم مخل بالمقصود من وجه آخر اذ يستفاد منه ان الحد المقابل للرسم لا يشتمل على العلل ولا يشارك البرهان في الحدود مع ان ذلك مخالف لما تطابقت عليه السنة القوم من اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة و هما من الملل الذاتية للمركبات قلت ما ذكر انما يجري في الحد الذي يكون للمبهمة باعتبار الوجود واما اذا لوحظت من حيث هي فلا يكون جنسها وفصلها مأخوذ من المادة والصورة كما سيأتي الاشارة اليه في كلامه مع انه لا اشعار فيما افاده بذلك اصلا وليس مراده ابدا لان الحد المشارك مع البرهان انما هو من الحدود الحقيقية كما سنشير اليه فتدبر .

قوله (قده) نفس حيشبة الوجود مطلقا الخ (ص ٣٦)

اي سواء كان عللة او معلولا ممكنا او واجبا و بعبارة اخرى بما هو وجود اي مطلق الوجود سواء كان محدودا او غير محدود مقارنا مع المبهمة اولامع قطع النظر عن كونه مقرونا بالمبهمة وغير مقرون بها فان في كل واحد من القسمين يصح مشاركة الحد والبرهان بناء على تعميم البرهان المذكور في المقام الى برهان الان واللم فان الوجود الحق المطلق وان لم يكن له برهان اللم الا انه يتحقق له برهان الان . ولما كان المعلول حدا ناقصا للملة يكون حده بهذا المعنى مشاركا مع برهانه بالمعنى المذكور اي مع برهانه الانى بمعنى ان ما يقع في برهانه الانى وهو المعلول يكون بعينه حدا ناقصا له و في غيره تعالى لمكان معلوليته يتحقق له برهانا الان واللم فيتصور فيه مشاركة الحد والبرهان بكل واحد من المعنيين من جهة ان وجود العلة حد تام لوجود المعلول وان ذوات الاسباب لانعرف الا باسبابها ووجود المعلول ايضا حد ناقص لوجود العلة فيكون

برهانه اللمى مشاركا مع حده التام الوجودى وبرهانه الانى مشاركا مع حده الناقص الوجودى ولكن ان خصصنا البرهان بالبرهان اللمى لانتحقق المشاركة الافى القسم الثانى اى الوجود المقرون بالامكان والفاقة وليس المراد به الوجود المطلق الصرف الساذج اذ البرهان المذكور فى المقام يعنى به البرهان اللمى وهو لا يتصور فى حق صرف الوجود بهذا المعنى ولا يتحقق له الحد التام الوجودى حتى يتصور فى حقه مشاركة الحد والبرهان وليس هو بمعلول حتى يصح الاستدلال عليه بما نقله (قده) عن القوم فتدبر .

قوله (قده) ومشاركة الحد والبرهان الخ (ص ٣٦)

قد مر تحقيق هذا فى الحاشية السابقة ونعيد ذلك لمزيد التوضيح فنقول لو عممنا البرهان الى اللمى والانى فتتحقق المشاركة المذكورة فى جميع الموجودات الا المعلومات المحضة كالمهولى الاولى فانها لا يتصور فى حقه مشاركة حدودها الناقصة الوجودية مع برهانها الاية واللمية والا العملة المحضة فانها لا يتصور فيها مشاركة الحد والبرهان بمعنى الحد التام الوجودى والبرهان اللمى واما المتوسطات فيتصور فيها المشاركة بكل واحد من المعنيين ولو خصصناه باللمى فقط لاتصور المشاركة المذكورة فى العملة المحضة و تتصور فى غير هالان ما ليس بعملة محضة يكون معلولا ويكون علته حدانا ماله لان العملة حد تام لوجود ما ليس بعملة صرفة (١) وتكون هى ايضا برهانا لميا على معلوله وعلى جميع التقادير يصح الحكم بمشاركة الحد والبرهان فيها بنحو الاطلاق ولو مع تخصيص البرهان باللمى اذ يصدق المطلقة مع صدق الجزئية ولا يتوهم ان المراد من حيثية الوجود مطلقا حيثية عراه عن الماهية حتى يقال ان الوجود مطلقا لاحدله ولا برهان عليه مع ان نفي المهية غير ملازم لنفى مطلق الحد والبرهان بناء على ما هو التحقيق من ان النفس وما فرقتها انبات صرفة ووجودات محضة فتدبر

(٢٢٣)

(ص ٣٦)

قوله (قده) اذا المعتبر الخ

اي المعتبر عندنا حكيم والمناسب لمقصوده والملائم لفن الحكمة معرفة الحق ايق والشئ لا يستحق لاطلاق اسم الحقيقة عند ان جميع الابلحظ الوجود الذي به بنال كل ذى حقيقة. حقيقته ولذلك قيل الفرق بين المهية والحقيقة باعتبار الوجود مع الحقيقة دون المهية

(ص ٣٦)

قوله (قده) تقدماً بالمعنى الخ

قد مرت تحقيق هذا الضرب من التقدم وان ملاكه تقدم الشئ بالتجوهر على شئ

آخر فتدبر

(ص ٣٦)

قوله (قده) ما اشتمل الخ

لاضير في مباينتها مع المعلول وعدم حملها عليه لما عرفت من تجوزهم التعريف بالمباين في بعض الاحيان وان التعريف بالعلل يمكن ان يكون بمفاهيم محمولة ماخوذة عنها

(ص ٣٦)

قوله (قده) الاقسام الالية الخ

اي من تقسيم الحد الى تمام البرهان ومبدئه ونتيجته ان قلت ان من الاقسام الالية حدا هو نتيجة البرهان وهو الحد المقتصر فيه على المعلول فقط مع انه ليس مشتملا على الملل الاربع قلت الحد المذكور انما يكون بما هو معلول للجزء الاخر مع كونه علة للمحدود فيه ليس بخارج عن الاشتمال على الملل الاربع مع ان ذلك الاشتمال انما يكون في الحد المقابل للرسم وفي البرهان اللمى واما في مطلق الحد والبرهان الالى فلا ضير في اشتراكهما في الحدود واخذ المعامل وسطاً فسى البرهان الالى وقاماً مقام الفصل في الحد الرسمي وذلك في البرهان كما يقال الخشب ينحت لان يصير قابلاً لشكل السربر وكل ما يكون كذلك يحتاج الى آلة صناعية ينحت بها ينتج فالخشب يحتاج الى آلة كذائية ثم يقال الخشب يحتاج في تشكل السربر الى آلة كذائية وكل آلة كذائية تكون قدوماً فالخشب ينحت بالتقدم فتأمل

قوله (قده) فتعرف الخ الاول في الحد التام والثاني في الناقص يمكن ان يكون

الجمعية باعتبار ساير اجزاء القياس كما في الحد الكامل ولكن لو كان الماحوظ حل مطابق القياس والحد فيكون الاشتراك في حد الوسط فقط  
قوله (قده) والمراد بالحدود في الحد الخ (ص ٢٦)

اي الاجناس والفصول فان بعض العلل كلما خوذ عن المادة يقوم مقام الجنس والماخوذ عن الصورة وباقي الاسباب مقام الفصل نظراً الى كونها علة للمشي و يمكن ان يجعل المراد من الحدود في البراهين الحدود الوسطى مع الاصغر والاكبر كما في الحد الكامل لكنه انما يجرى في بعض البراهين وما سيذكره نقلاً عن الشيخ يسئل على ان المراد به الحد الوسط فقط

قوله (قده) لاعل لها ولا اسباب (ص ٢٦)

عطف الاسباب على العلل من قبيل عطف المترادفين وقيل من قبيل عطف الخاص على العام بناء على شمول العلة للمعدو الشرط ونحوه وعدم شمول السبب لها او من قبيل عطف العام على الخاص لو قيل بالعكس فتدبر

قوله (قده) بل بالعرض الخ (ص ٢٧)

اي تكون لها علل واسباب بالعرض او يكون دخولها في حدودها بالعرض اي بعرض موضوعاتها .

قوله مثل تحديد النقطة الخ (ص ٢٧)

مثل لكل واحد من القسمين فالنقطة والوحدة لمكان بساطتهما علمهما غير داخلية في ذاتهما بل داخلية في موضوعاتهما بالذات وفيهما بالعرض والعمى والجهل البسيط و نحوهما المكان عدميتهما لاعل لها بوجه (١) او لاعل لها بالذات بوجه (٢) آخرو يمكن ان يجعل الوحدة مثلاً لما ليس له علة وسبب بناء على كونها اعتبارية او يكون المراد بها مفهومها ويكون المراد من العلل والاسباب العلل والاسباب الخارجية او ما لا يشمل اعتبار المعبر

(١) على قول افلاطون من ان الشرور والاعدام لاعل لها

(٢) على قول ارسطو طاليس من ان لها علل بالعرض بالذات



(٢٢٥)

وقيل المراد بما ليس له علة وسبب ما ليس له العلة الاربع باجمعهما بل بعض العلة كالمعقول او ليس له علة اصلا ويكون له شرح الاسم كما في حقيقة الوجود المطلق فنامل والظاهر ان قوله بل بالعرض اضراب عن كل واحد من الامر بن اي ما ليس لها علة او اسباب او هي غير داخلة في ذاتها فحينئذ لا يحتاج الى هذا التكلف فتدبر . ولكن يجب ان يعلم ان وقوع العلة في الحدود بمعنى وقوعها في موقع الفصل او مطلقا على النحو الذي مر ذكره ليس بنحو الاطلاق بل انما يقع فيها العلة الواضحة المساوية للمعقول كما صرح جوابه فيحتمل بعيداً ان يكون المراد من قوله او هي غير داخلة؛ العلة الغير الواضحة وغير المساوية للمعقول او غير ذاتية مثلاً فافهم وتبصر

(ص ٢٧)

قوله (قده) عند التحقيق الخ

قيد بذلك لانه يمكن ان يعبر عنه بقياس واحد مركب الا انه عند التحليل ينحل الى قياسين كان يقل القمر قد توسط الارض بينه وبين الشمس و هو مستضىء بنورها فينمحي نوره وكما كان كذلك فهو منخسف فالقمر اذن منخسف او يقل وكما كان كذلك فهو ينمحي نوره وينخسف فالقمر اذن ينخسف

(ص ٢٧)

قوله (قده) والذي يحمل الخ

اي ما يصير محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى على صورة الشكل الاول و ليس هو الا الحد الاوسط والذي يحمل ثانياً هو الاكبر المحمول على الاوسط في الكبرى والسر في حمل الاول اولا والثاني ثانياً في البرهان وبالعكس في الحد هو ان التوسط علة للانمحاء وهو معلول له والعلة يجب حملها اولا في البرهان اللمي وفي الحديقيم العلة مقام الفصل والمعلوم مقام الجنس والجنس يذكر في الحد مقدماً على النصل و هذا بوجه ظير الاشرف والاخص في قوسى الصعود والنزول وكونهما في الصعود عكس ما في النزول فتدبر

(ص ٢٧)

قوله (قده) ان القمر قد توسط الخ

لا يقال هذا القياس مختل الاساس لان الاستضاءة بنور الشمس لم تكن مذكورة في الصغرى اصلاً حتى تجعل جزءه للكبرى. قلت الاستضاءة بنور الشمس ما خـوذة في

مسمى القمر فكانه قيل الكوكب المستضيء بنور الشمس قد توسط الارض بينه وبين الشمس او القمر الذى هو كوكب مستضيء كذلك قد توسط النخ والاولى ان يقال كمافى اساس الاقتباس القمر جرم يكون نوره مستفادا من الشمس ومن شأنه ان يتوسط الارض بينه وبين الشمس وكل جرم يكون كذلك اذا توسط الارض بينه وبين الشمس فانه ينحى نوره فالقمر ينحى نوره والمنحى نوره منخسف فالقمر اذن منخسف

قوله (قده) ثم نقول والمنحى نوره النخ (ص ٢٧)

حذف الصغرى للاختصار فان نتيجة القياس الاول يجب ان تجعل صغرى للقياس الثانى فيقال القمر ينحى نوره وكل ما ينحى نوره منخسف حتى ينتج فالقمر اذن منخسف ثم ان اطلاق الانكساف على انحاء نور القمر بناء على الاطلاق الاعم فى الكسوف فانه قد يطلق على ما يعم القمر والشمس وقد يخص بالشمس فقط وكذلك الخسوف على ما قيل .

قوله (قده) وهذا اذا كان النخ (ص ٣٧)

اى جعل كل واحد من حدى الاوسط حدا للشئ انما هو اذا كان بعض اجزاء الحد للنام علة للجزء الاخر او ان ما ذكرنا من التفصيل انما هو اذا كان بعض النخ قوله (قده) كان الحد يسمى النخ (ص ٢٧)

وجه التسمية ظاهر لان العلة مبدء البرهان على المعلول و المعلول نتيجة العلة و اثرها فتدبر .

وقال فى جوهر النضيد فى وجه التسمية بهذه العبارة ويقال للاوسط الاول انه مبدء البرهان لانه اوسط فى اول القياسين ويقال للثانى انه كمال البرهان لتماه به والاول من الاوسطين علة للثانى . ولما كان هذا المقام موضع الالتباس على الاكياس فصل الكلام فيه ليتضح حق الانضاح ويظهر به مرام القوم واساطين الصناعة ولنمهد قبل الشروع فى تبين مرامهم مقدمات بعضها لازمة فى ابانة المقصود و بعضها نافعة فيها ، فنقول المقدمة الاولى ان الموجودات بحسب الاحتمال العقلى لا تخالوا عن هذه الاقسام وهى انها اما علة فقط وليس بمعلول اصلا واما ان يكون عكس ذلك اى معلول صرف وغير متصنف

بالعملية ابدأ واما متصف بالعلية والمعلولية جميعا وكل واحد منهما اما ان يكون بالذات او بالعرض واما ان لا يكون علة ولا معلولا بالذات ولا بالعرض واما ان لا يكون علة ولا معلولا بالذات بل يتصف بكليهما او باحدهما بالعرض واما ان يكون عكس ذلك والاحتمال الاوسط اى ما لا يكون علة ولا معلولا اصلا فلا يمكن تحققه فى الخارج اصلا ولا يخرج الموجود عن الواجب والممكن والواجب تعالى علة صرفة والممكن معلول له تعالى وتحقيق وجود الاحتمالين الاخيرين وعدم وجودهما يتوقف على تحقيق ما بالذات وما بالعرض فنقول المراد بما بالذات فى المقام (على ما صرح به بعض المحققين) اما ما لا يكون بعرض المحل (١) والموضوع او بعرض المتعلق او ما يضاف اليه او ما لا يكون محسب الاعتبار واللاحظ او ما يكون ذاته علة للغنى او الافتقار واذا عرفت معنى ما بالذات يظهر لك معنى ما بالعرض والمراد بما بالذات لو كان معنى الاول فما لا يكون علة ولا معلولا، لا بالذات ولا بالعرض غير متصور فى الموجودات الخارجية ولو كان المراد به المعنى الثانى فلا يتصور اصلا اللهم الا فى الاعدام المحضة الصرفة بماهى كذلك وكذا لو كان المراد به المعنى الثالث اما الاحتمالان الاخيران فالاول منهما متصور فى العدييات والاعتباريات على تقدير ارادة المعنى الاول والثانى معا بالذات وما بالعرض والثانى منهما متصور فى الوجوديات والامور المتصلة ولو كان المراد مما بالذات المعنى الثالث فالشق الاول منه غير متصور فى طرف المعلولية ومتصور فى طرف العلية واما الشق الثانى منه فله افراد كثيرة واقعية متحققة فى الخارج والذهن المقدمة الثانية ان الموجود مطلقا اما مركب فى الخارج والعقل واما بسيط فى كليهما واما مركب فى الذهن و

(١) ولتوضيح المقام نذكر امثلة ما بالعرض فنقول :

مثال ما بعرض المحل هو ما يكتسبه الصورة من الهولى. كالتناهى والانقسام وغير ذلك لاهما متما كسان ومثال الثانى اى ما بعرض الموضوع هو ما يكتسبه العرض من موضوعه مثل القسمة التى يكتسبها الكيف من ناحية الموضوع ومثال الثالث ما يكتسبه النفس من البدن بعد تعلقها به بناء على ان تكون اضافتها اليه كاضافة السلطان الى البلاد فان السلطان لا يندم بانعدام البلاد. ومثال الرابع كالتالى الا انه بناء على قول من يجعل اضافتها الى البدن ذاتيا لها غير قابلة لروال ومثالا الخامس والسادس معلومان فنكون فى غنى عن ذكرهما .

بسيط في الخارج واما بعكس ذلك اى بسيط في الذهن مركب في الخارج والشق الاخير غير موجود بل ولامتصور والقسم الثانى منحصر فى الواجب تعالى لو كان المراد بالبسيط البسيط المطلق والصرف الساذج الحق والقسم الاول جميع الاجسام و المركبات والمواليد والقسم الثالث منحصر فى الاعراض بناء على ساطة العقول الكلية والارواح المرسله الامرية مطلقا و عدم تركيبها من الجنس والفصل والقسم الاول له علل اربع العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلية والعلة الغائية والقسم الثانى ليس له علة اصلا بل هو علة العلل و مبدء المبادئ والقسم الثالث ليس له علة مادية ولا صورية ولكن له علة فاعلية وغائية فالقسم الاول يقام عليه البرهان الملم لمكان معلولينه ولو كان علة لشي يكون له برهان الان ايضا ويكون له الحد ويعرف بالتعريف الحدى والرسمى ان لم تكن ماهيته مبينة. والقسم الثانى ليس له البرهان الملمى ولا الحد الحقيقى والاسمى ويتصور فى حقه البرهان الانى والحد اللفظى والقسم الثالث يكون له البرهان الملمى من العلة الفاعلية والغائية او من العلة الفاعلية فقط ان كانت من الموجودات التى علمت الغائية حين علمت الفاعلية ويكون له الحد الحقيقى والاسمى ولو كان مبدء الاثر وعلة لشي يكون له مع البرهان الملمى البرهان الانى ايضا المقدمة الثالثة العامة تنقسم باعتبارات مختلفة الى اقسام مختلفة منها اقسامها الى العام والخاص والمطلق والمقيد والكلى والجزئى و منها الى ما بالذات وما بالعرض والى الثامة والناقصة والقريبة والبعيدة والى ما بالفعل وما بالقوة والاختصاص والمسار والعلل التى تقع فى البرهان انما هى العلل الواضحة المساوية او اخص من المعلول وما يشارك من البرهان مع الحد انما هو فيما تكون العلل ذاتية مساوية مع المعلول كما صرح به ائمة الفن المقدمة الرابعة البرهان ينقسم الى البرهان الملمى وهو الاستدلال من العامة على المعلول وسمى بالملمى لدلالته على لمية الحكم فى الواقع وفى نفس الامر والى البرهان الانى وهو الاستدلال من المعلول على العلة وسمى بالانى لدلالته على انية الحكم وتحققه خاصة كما سيشير اليه المصنف (ره) والمقدمة الخامسة الحد ايضا كالبرهان ينقسم باعتبارات الى اقسام مختلفة فانه باعتبار كونه قبل اثبات وجود المحدود او قبل العلم به ينقسم الى الحد الاسمى والحد الحقيقى

وباعتبار اشتماله على تمام الذاتيات او بعضها ينقسم الى الحد الكامل التام والناقص و  
من حيث كون المحدود المهيبة بلحاظ كونها موجودة او باحاط كونها كذلك ينقسم الى  
الحد الوجودى والحد الماهوى بالتفصيل الذى اشار اليه المصنف ( قده ) المقدمة  
السادسة مقومات الشئ فيماله مهيبة باعتبار ماهية هى الجنس والفصل والمادة والصورة  
وباعتبار الوجود هى الفاعل والغاية.. وسائر ماله دخل فى وجود الشئ من المعد وعدم  
المانع والشرائط ونحوها داخله اما فى العلة لفاعلية الشئ او فى العلة القابلية له ومعنى  
وقوع العلة فى حد الشئ اما وقوعها بماهى تمل مباينته للمعلول وان لم يكن مجموعها  
مباينة له بناء على تجويز التعريف بالمباين اى بالاجزاء الخارجية كما فى تعريف البيت  
بالمركب عن الجدران والسقف و اما وقوع المفاهيم المأخوذة منها المحمولة على  
المهيبة فيحدها ولكن يمكن ان يقال ان الداخل فى الحد ليس نفس العلة بماهى  
مباينة مع المعلول بل الداخل فى حده اضافته اليها لان المعلول اذا كانت اضافته الى  
العلة ذاتية وجب اخذها فى حده لا بماهى هى بل بماهى مضافة اليها والمعلول مضاف  
اليها وعند التحقيق المأخوذ فى الحد هى الاضافة الى العلة لانفسها كما اشار اليه  
الشيخ والمحقق كما يقال فى حد السيف آلة صناعية من حديد مطول معرض محدد  
الاطراف فيقطع به اعضاء الحيوان عند الاتصال فان المأخوذ فى ذلك الحد هو الاضافة  
الى العلة حقيقة لانفسها فتأمل المقدمة السابعة زعم بعض المنطقيين ان مشاركة الحد  
والبرهان تكون فى جميع الحدود والبراهين وهذا الزعم لا يساعده ارباب التحقيق  
منهم بل المشاركة انما تكون فى البراهين اللبية التى تكون بالعلة الذاتية المساوية  
مع المعلول .

اذا عرفت هذه المقدمات فنقول الشئ اذا كان له مهيبة و وجود فلا يخلو  
اما ان يكون المقصود تحديده من حيث ماهيته مع قطع النظر عن وجوده اما لاجل  
ظهور وجوده و اما لاجل ان الحد يكون بحسب الاسم فقط و اما ان يكون المقصود  
تحديده مع احاط وجوده فعلى الاول يقتصر فى تحديده على ذكر مقومات مهيته فقط و  
على الثانى يجب ان يذكر فى حده علل وجوده ايضا اما جميع علله لو كان المقصود

تحديده بالحد التام او بعضها لو كان المقصود الاتيان بحده الناقص ولكن هذه العلة يجب ان تكون قريبة وذاتية و مساوية للمعلول لتفيد صورة في العقل مطابقة لصورة المعارف في الخارج لو كان المقصود تحديده بالحد التام. ولو كانت بعيدة و ناقصة او جزء للعلة او غير ذاتية لم يكن حده بها حدانا مامفيدا لصورة مطابقة لما في الخارج ولذلك لا يكون الحد التام المؤلف من العال الا واحدا بخلاف الحد الناقص و يجب ايضا ان يكون العلة في موضع الفصل لكون العلة محققة و محصلة للمعلول و محصل المهمة و محققها لا يكون الانصاه او لا يمكن هذا الامع فرض وجود مبهم منتشر للمهمة ليتصور رفع ابهامها و تحصلها بالفصل و الدال على ذلك الوجود المبهم المنتشر لا يكون الا الجنس فيجب ان يوضع في الحد اولا الجنس ثم يوضع العلة المحصلة موقع الفصل لبا ان يكون العلة نفس الفصل حيث ان العلة غير محمولة و الفصل يجب ان يكون محمولا على المهمة بل بان تكون مبدء للفصل كما انه يقال في حمى الغب (١) انها حاصلة من عفونة الصفراء في خارج العروق و لا يقولون انها عفونة الصفراء و كذا لا يقولون في الرعد انه انطفاء النار في الغيم بل يقولون انه حاصل من انطفاء النار في الغيم ولكن العلة الصورية لو كانت مع المادة يمكن ان تجعل مقام الفصل لامكان حملها على المهمة مثل النطق و الناطق و وقوع كل واحدة من العلة بافرادها في الحد ممكن اما العلة الفاعلية فكما يقال في الغب انه حمى تحدث من عفونة الصفراء في خارج العروق و اما المادية فكما يقلد الوتر عضو موافق من النصب و الرباط و اما الصورية فكما يقال القائمة زاوية تحدث من قيام خط على خط آخر مساوية للزاوية الاخرى الحادثة في الطرف الاخر من الخط و اما الغابية فكما يقلد في الخاتم انه حافة تجعل في الاصبع للزينة و اما من الموضوع فكما يقال في القطوسة انها تعبير في الانف و اما مركبة من جميع العلة كما يقلد في حد السيف انها آلة سناعية من الحديد مطول معرض و محدود ايقطع بها في الحرب اعضاء الخصم فان الآلة بمنزلة الجنس و الصناعي فصل اخذ من العلة الفاعلية و كونها من حديد من العلة المادية و كونها مطولة معرضة محددة من العلة الصورية و كونها كذلك

(١) وهي الحمى الصراوى البسيطة التي ترض يوماً و تترك يوماً آخر

ليقطع بها اعضاء الخصم في الحرب من العلة الغائية و هذا الذى قلناه من لزوم اشتمال الحد باعتبار المهمة مع لحظ الوجود على العلة الذاتية المساوية اما على جميعها لو كان المقصود الحد التام او على بعضها لو كان المطلوب مطلق حده بحسب ذاتها؛ انما يكون فيما اذا كان للشئ علة ذاتية مساوية واما لو لم يكن كذلك كما في الامور الاعتبارية والعدمية فحدودها غير مشتملة عليها قطعاً بل اما ان ليس لها حدود حقيقية اصلاً و اما ان يكون حدودها مشتملة على العلة العرضية فنكون رسوماً لها وكذا لو كان المقصود تعريفها بالتعريف الرسمى فلاضير حينئذ في اشتمالها على العلة العرضية او الاعراض واللواحق وايضا البرهان المشترك مع الحد في الحدود هو البرهان اللمى الذى هو الاستدلال من العلة على المملول فانه يشترك مع الحد في الحدود بمعنى ان الحد الاوسط في البرهان اللمى هو الذى يقع في الحد موقع الفصل بالتفصيل الذى مر ذكره سابقاً فلو وقع جميع العلة الذاتية في الحد يكون برهان المحدود مشتملاً عليها ايضاً بمعنى ان البرهان التام اليقيني عليه لا يكون الا بالبرهان الذى يكون وسطها جميع تلك العلة او العلة الاخيرة منها او بالبراهين المتعددة المشتمل كل واحد منها على احدى تلك العلة بمعنى ان يكون وسطه واحدة منها ولكن الحد الذى يكون للامور الطبيعية يجب اشتماله على العلة المادية والصورية جميعاً نظراً الى ملائمة المواد مع الصور و عدم امكان انفكاك صورها عن موادها فى العانم الطبيعية بخلاف الامور التعليلية لان صورها منتزعة عن موادها فلا تؤخذ المواد فى حدودها ولو وقع بعض تلك العلة فى الحد يقع تلك العلة فى البرهان ولكن يحصل النتيجة فى البرهان بقياسين كما فعل فى المتن وفى العبارة المنقولة عن الشيخ ولو كان الشئ المحدود من البسائط التى ليس لها من العلة الالفاعل و الغاية فلا يخلوا اما ان يكون من قبيل الاعراض او يكون من قبيل المجردات فلاول يكون حدودها التامة التى اياها من حيث كونها موجودة مشتملة على علتها الفاعلية والغائية وعلى موضوعاتها ايضاً لكون الموضوع من جملة مشخصات الاعراض ولكن لو كانت من الاعراض الذاتية فى باب البرهان يكون اخذها فى حدودها ضرورياً عندهم ويكون هـذا من زيادة الحد على المحدود ولو كان من قبيل المجردات فحدودها الحقيقية مشتملة على علتها الفاعلية

لكون الغاية فيها غير زائدة على فاعلها بل علتها الفاعلية فس علتها الغائية و صورة تلك الامور نفس ذواتها البسيطة الكامة وبوجه علتها الفاعلية التمامية (اي الغائية) والصورية واحدة فتحصل مما ذكرنا ان الحد على اقسام: منها الحد اللفظي. ومنها الحد الاسمي. ومنها الحد الحقيقي المساوي مع المحدود. ومنها الحقيقي الزائد على المحدود. ومنها الناقص عن المحدود. ومنها حد الامور التي ليست لها علل بالذات او ليست علة ولا معلولة او ليست علمها داخلية في جوهر ذواتها. والحد التام الذي هو كمال البرهان. والحد الناقص الذي هو مبدء البرهان او تمامه وتحقق ايضا ان البساط الذهنية والخارجية ليس لها حد بل ولارسم اصلا وكذا لا برهان لم عليها من جهة ان تلك الامور غير معلولة لشي اصلا ولكن يكون عليها برهان ان من قبل معاليلها وآثارها ان كانت غير بينة ويمكن ان يكون لها حدود اسمية اي لفظية فقط حيث ان هذه الامور من سنخ الوجود لا الهية والوجود ليس له حد ولارسم لان مقسمهما شيئية الهية اللهم الا ان يكون مبدء الاجناس العالية فان لها حدودا اسمية ورسوما ايضا و ان المركبات الذهنية التي هي بساط خارجية وكذا المركبات الذهنية والخارجية يكون لها حدود اسمية و حقيقية تامة او ناقصة ويكون لها رسوم كذلك غالبا فان كان وجودها في حد ذاتها او وجودها لموضوعاتها الذي هو عين وجودها في نفسها بينا غير محتاج الى البرهان فلا يكون لها براهين لهية ولا انية لعدم الاحتياج اليهما وان لم يكن بينا يكون عليها براهين انية و لهية لو كانت علة ومعلولة ايضا وان كانت غير معلولة بالذات كما فسى بعض البساط ولانكون علة لشي ولا يكون لها آثار وخواص ويكون لها براهين لهية او انية فقط و تبين ايضا ان مشاركة الحد انما تكون مع البرهان اللمى لكن لا مطلقا بل اذا كان الحد الاوسط في براهينها الهية الذاتي المقوم المساوي مع الاكبر ويكون كما انه علة لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجوده في نفسه ايضا فمشاركة الحد مع البرهان يجب فيها من طرف البرهان ماذكر ومن طرف الحد ان يكون حدا حقيقيا باعتبار الوجود لاسميا فقط او باعتبار الهية من حيث هي او مطاقا وبعبارة اخرى يكون مشتتلا على الذاتيات والعلل المقومة للمحدود المساوية له ايضا وهذا في البرهان الذي



يكون على الهلية المركبة واما الذى يكون على الهلية البسيطة فالحد المشارك معه يجب فيه ما ذكر من لزوم الاشتمال على الذاتيات والعلل المساوية. وكذا فى البرهان يلزم ان يكون بالعلة الذاتية المساوية ولكن قديكون البرهان الذى يكون بالاعراض والمعالييل الذاتية كما فى آثار القوى بالنسبة اليها؛ يشارك الحد فى الحد نظراً الى ان تعريف تلك العلل وحدودها يكون بتلك الاعراض والمعالييل فيكون كما ان مراهينها تشتمل عليها فكذلك حدودها تشتمل عليها ايضا، قديدور الامر بينهما ايضا لكن لعل وجه مستحيل فانه كما ان هذه الامور تؤخذ فى حدود معروضاتها وعللها فكذلك تؤخذ العلل فى حدود تلك المعالييل ولكن على تقدير عدم تبيينها بحقها لاطلاقا وتحقق هذا فى البراهين التى تكون على الهليات البسيطة مما لاخفاء فيه واما فى البراهين على الهليات المركبة فانما يتصور فى البرهان اللمى على ثبوت تلك العوارض للمعروضات والحد الذى يؤخذ من عللها عليها واما فى البراهين الانية فنصوره لا يخاف عن نوع خفاء ثم ان مشاركة الحد مع البرهان فى البراهين التى تكون على الهليات المركبة ظاهرة مما مررت الاشارة اليه واما فى الهليات البسيطة على الوجودات فبالنسبة الى نفس الوجود ظاهرة لان ماهو وام هو وهل هو فى الوجودات واحد كما بينا شرحه سابقا واما بالنسبة الى الموضوعات اى المهيئات الموجودة فلو كان الحد الوسط فى البرهان العلة المادية او الصورية فالمشاركة ظاهرة ولو كان الوسط العلة الفاعلية او الغائية فلا يمكن المشاركة الا عندكون المحدود المهيئة الموجودة من حيث كونها كذلك وكون الوسط العلة الذاتية المساوية بل الحق ان المشاركة على التقدير الاول انما تكون فيهذا الفرض فتأمل .

ثم انه قد علم مما ذكر ان مشاركة الحد مع البرهان لانكون فى جميع الحدود والبراهين بل انما تكون فى بعضها اى تكون فى البرهان اللمى بالعلة الذاتية المساوية مع الحد الذى يكون بحسب المهيئة الموجودة سواء كان بالنسبة الى البرهان الذى يكون على الهلية البسيطة او المركبة لكن بالتفصيل الذى اشرنا اليه ونفس البرهان الاى بالنسبة الى القوى وآثارها واما فى الحد الذى يكون باعتبار الوجود فقط بالمعنى

الذى اشير اليه فى الكتاب فالمشاركة فيه بمعنى آخر و هو ان الملة التى هى البرهان على المعلوم تكون بعينها حدا تاما له لا الحد الميزانى المركب من الجنس والفصل اذ لا يتصور الحد بذلك المعنى للوجود بل بالمعنى المقوم او تمام حقيقة الشئ واصله او ما يعم ذلك وما يحكى عن الشئ وهذا مما يعم جميع مراتب الوجود وافراده لكن بتعميم البرهان والحد جميعا حتى يتصور فى حق الواجب تعالى وقد يتكلف بادراج جميع الحدود والبراهين فى ذلك الحكم بتقريب ان البرهان لا يكون الاعلى الوجود والشئ اذا ثبت وجوده يكون حده حدا حقيقيا له هاشتملا على مقوم وجوده و ماهيته بل قد ينقلب حده الاسمى ويصير حقيقيا فيحصل حينئذ المشاركة بين الحد والبرهان عليه و هذا بالنسبة الى المادة والصورة فيحد المركب لا يخلوا عن وجهه واما بالنسبة الى الفاعل والغاية والبرهان الذى يكون من الملة العرضية او غير المساوية فالمشاركة بين الحد والبرهان فيه غير متصورة نعم قد يوجه المشاركة بين الامرين بوجه آخر لا يخلوا عن وجهه وهو ان الفصل الحقيقى على ما تقرر فى محله انما هو انحاء الوجودات والبرهان اللسى على الشئ المركب من الجنس والفصل يكون فى الحقيقة على فصله الذى هو نحو وجوده وما هو ولم هو بل هل هو فى البسيط واحد وما هو البرهان على الوجود هو بعينه حده لكن لا بمعنى الحد الميزانى بل الحد الوجودى الذى قد مر حديثه وبوجه آخر الوجود من جهة انه طرأ وكلا من صقع الحق والحق شهيد على ذاته وعلى كل شئ فالوجود بهما هو وجود حده الذى هو الحق يكون برهانا له ايضا وهذا الوجه وان كان لا يخلو عن لطافة ودقة الا انه لا يربط له بالنظر الميزانى: ثم ان الوجودات من جهة الاحتياج الى الحد والبرهان او الغناء عنهما او عن احدهما على اقسام فهنا ما لاحد له ولا برهان لى عليه وهو الواجب تعالى و وجهه او الاعدام والاعتباريات. ومنها ما له حدو عليه برهان وهو الموجودات المركبة الغير بينة الهلية ومنها ما له حد و ليس عليه برهان وهو الموجود المركب المبين الوجود ومنها ما ليس له حد ولكن عليه برهان وهو الماهيات البسيطة (كالبساط العفلية) الغير المركبة من الجنس والفصل الغير بينة الهلية هذا بالنظر البدوى الميزانى واما بالنظر الدقيق العرفانى فالحق ان ما لاحد له لا برهان عليه لان ما لا

حدله ليس من سنخ المهية ولو كان من الماهيات البسيطة يتصور له الحد المنطقي ولو بالعوارض الذاتية واللوازم المساوية وكذا لا يكون ممكنا اما لان كل ممكن زوج تركيبى واما لان كل ممكن له حد اما الحد الميزانى او الحد الوجودى فلو عممنا الحد فى القاعدة المقررة لانهصر ما ليس له حد فى الوجود الواجبي بل لو جعلنا المراد الحد الميزانى لامكن ادعاء الحصر فى الواجب تعالى بتقريب ان نفى الحد والمهية فى المقول ليس من جهة كونها ممكنة بل من جهة كونها وجه الحقيقة الواجبية الباقى بعد فناء كل شىء و بعبارة اخرى من جهة كونها من صقع الوجود فنفى الحد عنها بالتبع فتدبر .

فيصح ان نفى الحد مطلقا من خواص الوجود فتأمل... واما عكس القاعدة فليس بمسالم كليا اذ يمكن ان تكون حقيقة محدودة مبينة الهلية غير محتاجة الى البرهان مع احتياجها الى الحد اللهم الا ان يكون المراد امكان اقامة البرهان عليه من حيث هو هو مع قطع النظر عن تبين هليتها فيمكن حينئذ ادعاء الاصل والعكس كليا سيما اذا جعلنا المراد من الحد امكان ان يكون له حد فتدبر فعلى تقدير صدق الاصل والعكس كليا يلزمه صدق موجبتين كليتين وهما ان كل ماله حد فعليه برهان وكل ماعليه برهان فله حد لكن الميزانيين لا يلتزمون بذلك فان الاوليات و اكثر الاحوال الذاتية كالوحدة التى هى موضوع علم الحساب على ما قيل ليس عليها برهان ولكن قد يكون لاجزائها حدود والبسائط الغير المبينة عليها برهان وليس لها حدود كما مر شرحه وهذا انما يكون على تقدير تخصيص الحد بالحد الميزانى واما على تقدير التعميم و جملة شاملا لمطلق الحد الوجودى والميزانى فتقريب دعوى الكلية يكون بما اشير اليه آنفا فتدبر. فتبين من هذا ان مشاركة الحد والميزان تكون فى بعض المواد على تقديره وفى جميعها على تقدير آخر ثم انه قد يظهر للمبني المعارف من هذه القاعدة اصلا وعكسا ومما تنفرع هى عليه من مشاركة الحد والبرهان ومما ذكره الحكماء الالهيون من ان ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها وما افاده معلم الفلاسفة من ان ماهو ولم فى كثير من الاشياء واحدا؛ ان الحد الكامل لكل وجود بما هو وجود بل لكل شىء انما هو الواجب تعالى شأنه و انه اصل كل شىء ومقومه فتدبر وان تفريع نفي البرهان على نفي الحد فى كلام صدر

منألهة الاسلام والمصنف قدس سرها صحيح في خصوص الوجود على تقدير ومطلقاً على تقدير آخر واه على الاول يمكن حمل كثير من الاشياء الواقع في كلام المعلم على الوجود بخصوصه ايضا نظراً الى ان الماهية قليلة الرتبة بالنسبة اليه بل كونها الاشياء محضاً بالنظر اليه فتدبر.

هذا انما هو في برهان اللم واما برهان الان فالمطابق مع قواعد القوم ان كل ماله معلول وائر وهو غير بين الوجود والهلية يمكن ان يقام عليه برهان من ناحية معلوله وائر ولكن الذين يجعلون مرجع العملية الى التطور والتشأن ويجعلون ظهور العلة منشاء لظهور المعلوم بدون العكس ويكون لسان حالهم اولم يكف بربك انه على كل شى شهيد اومتى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ينكرون ان يعرف علة العلة برهان الان ويكون غيره معروفاً ومبيناً له لأن الظلمة لانصير دليلاً على النور ولا الظل على الحرور ويقولون :

آفتاب آمد دليل آفتاب      گر دليلت بابد از وی رو متاب  
فافهم وتبصر .

قوله (قده) بانه ترتيب النخ (ص ٤٧)

انما عدل عن تطبيق ما افاده على تعريف البعض للفكر بانه ملاحظة المقول لتحصيل المجهول لان التعريف المذكور مع اشتماله مشتمل على الملل الاربع فهو انسب بمرامه في المقام من تعريف البعض .

قوله (قده) ان هذه النفس النخ (ص ٤٨)

مقول لقول الجمهور

قوله (قده) وليس كذلك (ص ٤٨)

لان الفكر عند محققى الحكماة حركة النفس في الصور المعقولة نعم لما كان ادراكات النفس للصور العقلية والكليات بعد الكثرة بمعونة ادراك الجزئيات و انتزاع تلك الكليات عنها بالوجه الذى نعى اليه سابقاً ولا يكون هذا الا بشركة المتخيلة فسموها لذلك بالمتفكرة ايضاً تسمية الاله باسم ذبيها او من جهة كونها من مراتب النفس ودرجاتها

(٢٣٧)

والا فالفكر اى المتحرك فى الصور العقلية انما هو النفس من جهة قوتها العاقلة و من حيث كونها مدركة للكليات ،

(ص ٣٨)

قوله (قده) او متهبة الخ

وذلك للزوم الدور او التسلسل على تقدير عدم الاتهاء

(ص ٣٨)

قوله (قده) فى الاقطار الثلاثة

التقييد بالثلاثة لاجراج الزيادة فى بعض الاقطار كما فى حال السمن سيما فى غير

سن النمو .

(ص ٣٨)

قوله (قده) الاجزاء الاصلية

وهى المكونة من المنين بناء على تحقق المنى للاشى وليس المراد ان النامية تزيد فى الاصلية مثل العظام والعروق والا اعضاء الرئيسة وغيرها فقط بل لاجراج الازدياد فى غير الاصلية فقط

(ص ٣٨)

قوله (قده) على التناسب الطابى الخ

لاخراج بعض الامراض

(ص ٣٨)

قوله (قده) تقسيم للحد بنحو آخر

اى غير ماشير اليه سابقا من تقسيم الحد الى النام والناقص والحد الحقيقى والاسمى وما يقابل الرسم وما يعمه .

(ص ٣٩)

قوله (قده) او فان الخ

اى او متماق بقولنا فان على العلة

(ص ٣٩)

قوله (قده) يعترى الخ

اى يعترى تلى القاب المراد بدم القلب هو الدم الذى يكون فى الدهليز الايسر من القلب .

(ص ٣٩)

قوله (قده) كما ان علتها الخ

اى علة الارادة

(ص ٣٩)

قوله (قده) فان العاملة الخ

اى كتحية المعلول بالنسبة الى العلة بوجه فان هذه المراتب و ان كانت مختلفة

من جهة ان بعضها من مراتب القوة العلامة الإدراكية و بعضها من مراتب القوة العمالة الفعالة الا انها كلها درجات لنفس الرفيعة الدرجات ومقامات لذاتها البسيطة النورية ومن مراتبها النزولية والصعودية والنسبة بينها طويلة لاعرضية.

قوله (قدم) لاعل لها بالذات (ص ٤٠)

الاول باعتبار الامور العدمية حيث انها لعدميتها دون المعلولية والمجمولية ولا علة لها من جهة انها لاحظ لها من التحقق بالذات فعلى مذاق من ينفي عنها العلية والمعلولية مطلقا كما هو مذاق امام الاشرقيين فليس لها علة اصلا واما على مذاق من يقبل بالعلية والمعلولية فيها من جهة ان لها حظا من التحقق باعتبار اضافتها الى الوجودات و الملكات فانها بها ايضا يكون بالعرض ومن جهة تلك الاضافة فعلى النقد برين يصدق انها لاعلة لها بالذات والثاني باعتبار الامور الاعتبارية حيث ان وجودها لما كان باعتبار موضوعاتها اى وجود حيثية فى الموضوعات تكون منشأ لانتزاعها فكذلك انتسابها الى العلة ايضا يكون بعرض انتساب الموضوعات وحاجتها اليها لا بالذات ومن حيث انفسها والنمثيل بالنقطة من جهة عدميتها اى من جهة كونها نفاذ الخط لامن جهة كونها قابلة للإشارة الحسية فانها من هذه الجهة وجودية لاعدمية ويمكن ان يكون الاول راجعا الى الامور الاعتبارية فيكون المراد انها لاعل لها سوى اعتبار المعتبر ولحافظ للاحظ والثاني راجعا الى الامور العدمية من جهة ان لها حظا من التحقق من جهة الاضافة الى الملكات او من جهة قيامها بالموضوعات اى الموضوع الذى له شانية الانصاف بالملكات اذ ليست هى اعدام محضة مطلقا بل عدم شئى عن شئى من شانها الانصاف بذلك الشئ والفرق بين التعبيرين ان الاول نظر الى نفي العلة الذاتية عنها مطلقا والثاني الى اثباتها لها بالعرض

قوله (قدم) اى حدية الحد (ص ٤٠)

انما فسره بذلك لان ثبوت اجزاء الحد للمحدود كالجوهرية للنفس مثلا انما يكون بالبرهان لا غير .

قوله (قدم) فلا بد الخ (ص ٤٠)

بناه على ان يكون الاستدلال والبرهان بطريق الشكل الاول و انما اقتصر عليه لكونه هو الاصل فى باب البرهان ولانه لا يمكن ان يكنسب الحد بالبرهان لو فرضنا جوازه

(٢٣٩)

الابقياس من الضرب الاول من الشكل الاول من جهة لزوم كون النتيجة كلية وان يتمكس  
الاصغر المحدود والاكبر الحد كل واحد منهما على الاخر وان يتساويا .

قوله (قده) كما قلنا الخ (ص ٢٠)

اي كما بينا تلك الشقوق تفصيلا بقولنا ادلالنا الخ .

قوله (قده) وان كان الخ (ص ٢٠)

الاولى بحسب الظاهر ان يقول بل كان التباير كما لا يخفى ولكنه اتى بهـذه  
العبارة للإشارة الى لزوم هذا القدر من المخالفة في تحقق المصادر على المطلوب الاول  
فرقا بينه وبين اخذ الشئ في تعريف نفسه وجعله حدا لنفسه وبعبارة اخرى لما فرض وجود  
الحددين هنا فتحقق مغايرة ما لو في العبارة فقط لازم قطعا في ثبوت الاثنيبية و الالزم  
خلاف الفرض بداهة .

قوله (قده) لان الحد والمحدود متساويان الخ (ص ٢١)

قد مر بيان ذلك سابقا

قوله (قده) فالامر ذاهب الى غير النهاية الخ (ص ٢١)

وذلك تسلسل مستحيل لمكان الترتب والاجتماع من جهة ان ثبوت كل وسط  
يتوقف على ثبوت الوسط الذي قبله والحد يجب اجتماعه مع المحدود تصورا مع انه على  
تقدير عدم الانتهاء لا يمكن تصور المحدود اصلا ولانا ننقل الكلام الى مجموع هــه  
الامور الغير المتناهية وكيفية ثبوتها للمحدود و انما لم يذكر المصادر على المطاب  
لانه على خلاف الفرض حقيقة ولان مقسدته تعرف من مفسدة الدور .

قوله (قده) واكتسب بوجه الخ (ص ٢١)

كالتركيب ونحوه

قوله (قده) فلم لا يكتسب الخ (ص ٢١)

اي كلامنا ليس في الحد الخاص بل في الحد المطلق بما هو حد فـذا فرض اكتساب

حد ما بما هو حد بغير البرهان فنثبت امكان اكتساب مطلق الحد به .

قوله (قده) على انه لا يجوز الخ (ص ٤٩)

لما كان هنا مظنة ايراد وسؤال و هو انه لو فرض امكان ثبوت حدبين تامين لمحدود واحد فلم لا يجوز ان يكون اكتساب كل واحد منهما بوجه اخر غير الوجه الذي يكتسب به الاول من حيث هو وحد خاص مخالف للحد الاخر قولكم فكيف الخ قلنا مدعاكم عدم جواز اكتساب الحد بماحد من البرهان و تسليمنا لجواز اكتساب كل واحد من الحدين بطريق آخر لا يثبت ما ادعيتموه فاورد قده هذا الكلام لدفع مظنة ذلك السؤال وتقريب الجواب هو ان ما ذكرناه كان على سبيل المماشة معكم والافتداد بالحد للمحدود الواحد مما لا يمكن اصلا ويمكن ان يكون هذا الكلام لبيان وجه آخر لا متناع تكرر الحد والفرق بينه وبين الاول غناء ذلك الوجه عن وثنة التمسك بالحد والتمسك بالحد والفرق بينهما

قوله (قده) قلت المراد الخ (ص ٤٩)

اقول برد عليه ان المراد او كان ما افاده قده لقل الشيخ فكيف صار ما هو خارج عن ذات الشئ وحقيقته ومحمول عليه بالعمل الشايع ذاتياله و محمولاً عليه بالحمل الاولى الذاتى وايضا الذاتى انما يكون بين الثبوت لذى الذاتى او كان الشئ متصورا بالكنهه واذا كان كذلك كان حده معلوما غير محتاج الى الاكتساب وكذا معلية العرضى لاربط له بما هو الكلام فيه فانه من حيث الوجود والثبوت لامن حيث التصور والادراك فالحق فى الجواب ان يقال ان مراد الشيخ قده ان الوسط يجب ان يكون ثبوته للاصغر معلوما اما بذاته او بتوسط امر اخر حتى يمكن ان يستدل به على ثبوته للاكبر و لما كان الوسط فى المقام وسطا لاثبات حدية الاكبر للاصغر فيجب ان يكون حدية الاوسط اعرف وهذا مما لا يمكن فى العرضى اصلا وهذا ايضا مراد المنصف قده الا انه غير بذلك لغرض فيه وبوجه اخر الوسط لو كان عرضياً والاكبر ذاتياً يكون ثبوت الاكبر للاصغر اوضح من ثبوته للاوسط مع ان المفروض ان الامر بالعكس و ايضا لو جعل المراد من قولك كل انسان ضاحك وكل ضاحك حيوان ناطق الضاحك بما هو ضاحك فكاذب او بما هو انسان فقد صار الثبوت للانسان اعرف من ثبوته للضاحك فتدبر .



(٢٤١)

(ص ٤٢)

قوله والذاتي لا يعمل الخ

اي بعلة و راء علة الذات لو كانت الذات معلولة ولا يعمل مطلقا لولم يكن معلولة و بعبارة اخرى ثبوتها و حملها غير محتاج الى علة بل معلولية الذات بعين معلولية ذاتيها للعلة الجاعلة اياها و معلية العرضي ايضا انما تكون بمعنى الانبعاث عن الذات او علة اخرى جاعلة لكمالات الذات

« في عدم اكتساب الحد بالضد والقسمة والاستقراء »

(ص ٤٢)

قوله (قده) وايضا لا يكتب الخ

اي لا يكتب نفس الحد او حدية الحد بان يقال المفهوم الكذائي حد لما هو ضد لذلك الشئ فضع ذلك المفهوم ايضا حد لذلك الشئ او يقل هذا الشئ يحد بكذا فضعه يحد بضع كذا او يقال لما كان المحدود ضد ذلك الشئ فضع حد ذلك الشئ حد ذلك الذي يراد حده .

(ص ٤٢)

قوله (قده) ثانه دور الخ

هذا بناء على كسب حد مطلق الضد من حد ضده ادلا خصوصية تقتضي الترجيح والتخصيص فكما ان الشئ يكتب حده من حد ضده فكذا ضده يكتب حده من حده وسيشير اليه المصنف بقوله اذ المفروض ان الحد مجهول بعد (اه) .

(ص ٤٢)

قوله (قده) انه تعريف الخ

اذ الضدان في حد المعرفة والجهالة سواء ومتساويان بماهما ضدان .

(ص ٤٢)

قوله (قده) على انه الخ

فان الصور الجوهرية لا ضد لها بناء على اخذ الموضوع في حد الضدين وكذا الموجودات المفارقة عن المواد مطلقا لا ضد لها اصلا .

(ص ٤٢)

قوله (قده) هذا ظاهره الخ

اي هذا الذي ذكرناه انما هو ظاهر كلام الشيخ ويحتمل ان يكون مراده انه لما كان الحد مطلقا مجهولا وايست حقيقة السواد الذي هو ضد لليياض معلومة لنا وكذا حقيقة لليياض ايضا مجهولة فكون المنفرق لنور البصر حدا للسواد و ضده حسد لليياض ايضا من المحتمل وبالجملة المفروض ان الحد مطلقا مجهول بعد، وانه يصير معلوما

بالاكتساب من طريق الضد حينئذ لم يصر معلوما لنا واقعا ان السواد يحد بكذا قبل معرفة ان اليباض يحد بكذا حتى يؤخذ حد اليباض مثلامن حدالسواد او بالعكس فكما انه يمكن ان يجعل المفرق حد اللبباض يمكن ان يجعل حدا للضد ايضا فلان قلت فما معنى ما اشتهر من انه تعرف الاشياء باضدادها و مقابلاتها قلت ما يذكر في المقام انما هو بحسب الحقيقة وبحسب كتاب البرهان وما نقل انما هو بحسب المشهور وفي كتاب الجدل كما ذكر في الشفا وايضا ليس المراد من هذا الكلام ان معرفة الاشياء مطلقا يحدودها ورسومها انما تكون من سبيل معرفة المقابل والحد اذ قد عرفت بطلان هذا بما لا مزيد عليه بل المراد ان من طرق معرفة الشيء يحدده او يرسمه؛ معرفته بمعرفة رسم ضده او حده بان يكون حدا للضد معلوما مفروغا عنه فيقصد معرفة الضد المجهول بحد ضده مثل ان يعلم ان السواد ضد لليباض وان السواد محدود بكذا فيعرف ان اليباض محدود بحد يحد به السواد. وبالجملة المراد من هذا الكلام ان في معرفة حد الضد اعانة على معرفة الشيء لو كان له مقابل وهذا نظير ما يقال النعمة او الشيء اذا فقدت عرفت او اذا فقد عرف او ان في معرفة ضد الشيء نوع معرفة بالشيء ولو بالرسم او بوجه ما، وسر ذلك اننا اذا عرفنا الشيء الذي له مقابل او ضد علمنا اجمالا ان صورة ذلك الشيء وفصله الذي هو تمام حقيقته مبين ومقابل لفصل ضده و صورته لان مرجع التضاد انما هو الى الفصول لوجوب اشتراك الضدين في الجنس القريب وكذلك اثره الذاتي مبين للآثار الذاتي لضده فنتمكن حينئذ من تعريف ضده بالمعرفة الحدية او الرسمية يجعل ضد فصل الشيء المعلوم فصلا لضده او تعرفه؛ اتصافه بحد اثر ضده وقد يقال ان ما ذكر انما هو في الامور المحسوسة فان الحاسة مادامت ممنونة بادراك ملاممها او بادراك الشيء غير مستشعرة بفقدته وان الآثار الموجودة منسوبة اليه فاذا فقدت ان الآثار السابقة كانت مستندة اليه فتأمل.

(ص ٤٣)

قوله (قده) وايضا ان وضعت الخ

اي لو وضعت ان الحد الذي يعلم بالاستقراء ان يكون او لاحداً للنوع او يكون او لاحداً للجزئيات لاجاز ان يكون او لاحداً للجزئيات لان الجزئيات مختلفة ولا يمكن

(٢٤٣)

ان يكون الاختلاف بالذاتيات ولو كان بها فالمنقول الى النوع لا يكون اكثر من واحد مع ان الحد الذى للجزئى لو فرض وحدته مع تعدد الجزئيات ان وضع كونه حدا من اجل حملته على الافراد فالحمل اعم من ان يكون ذاتيا او حملا عرضيا فكيف ينقل الى النوع بعنوان كونه حداً له اذ حمل الحد على المحدود يجب ان يكون من قبيل حمل الذاتى ، قل فى الشفا فنقول ايضا الحد لا يصطاد بالاستقراء وقد تبين هذا لك من ان الاستقراء الحقيقى هو من الجزئيات المحسوسة وهذا لاحدود لها على ما اوضحناه والثانى انه ان استقرى منها قول على انه حد فان ذلك القول اما ان يوجد على انه حد لكل واحد من الاشخاص فنقل على انه حداً لكلى كما اذا وجد حكم فى الجزئيات نقل الى الكلى او على انه حد لنوع الاشخاص ولا يمكن ان يكون حداً لكل واحد من الجزئيات فانه يعرض من ذلك مجالان احدهما انه لو كان لكل واحد منهما حد يخصه لكان لأبشاره فيه الاخر وكان لا يمكن ان ينقل الى النوع كله اذ ينقل اليه حدود كثيرة مختلفة و الثالث ان الحد الخاص بكل واحد لو كان من الامور الذاتية فلا يمكن ان يكون من الذاتيات التى يشترك فيها بل بالعوارض التى عسى ان تخص جملة منها شخصا واحدا كما علم فى ايساغوجى والعوارض غير داخلية فى ماهية الشئ فقد بطل اذن قسم واحد من هذا الاستقراء وبقي انه انما يستقرى على انه حد لنوع الاشخاص وليس شئ من الاشخاص يدل على وجود معنى فيه على انه حد لنوعه الا ان يعرف نوعه اولا ويعرف الحد له فيكون الاستقراء باطلا الخ ، فما افاده المصنف يمكن ان يكون اشارة الى ما افاده الشيخ اوعلى ما ذكرناه فنأمل .

(ص ٢٣)

قوله (قده) وهى الاشخاص المحدود الخ

لما كان مرجع الضمير اشخاص الحد والمقصود النظر فى اشخاص المحدود افاد (قده) ان اشخاص الحد لما كانت هى اشخاص المحدود فلا ضمير فى جعل مرجع الضمير اشخاص الحد مع كون المقصود اشخاص المحدود .

(ص ٤٣)

قوله (قده) تميز ان الخ

وهو ساوت اى فنبما رتب كل ما وجد مساويا للمحدود حملا ومعناه فهو حد الخ

(٢٤٤)

والمراد من تساوى الحمل حمل الحد على المحدود كلياً وبالعكس والمراد من التساوى ما اشار اليه بقوله والمفهوم، أهمية الأبالاجمال والتفصيل .

قوله (قده) اذ المقصود الخ (ص ٤٣)

ومعلوم ان جميع ذاتيات الشئ لا يباين الشئ بالمعنى اللهم الا بالاجمال والتفصيل الغير الضائر بالاتحاد .

قوله (قده) ان الحدود حسب الوجود الخ (ص ٤٣)

المراد من هذا الكلام امران احدهما ان الحد الحقيقي انما يكون للشئ الموجود وان المعدوم لا يحد بالحد الحقيقي كما مر شرح ذلك سابقا التالى ان الحد الحقيقي انما يكون بصورة عقلية مساوية بصورة خارجية موجودة بمعنى انه يجب ان يشمل على جميع مقومات الشئ الموجود بحيث لا يشذ عنه معنى اصلا ولا يمكن ان يقتصر فيه على التميز فقط وفيهنا اشارة بل دلالة على اصالة الوجود واعتبارية المهمة فتأمل ، وليس المراد منه ان الحد انما هو بازاء الوجود من حيث هو وجود اذ الوجود بما هو وجود لا حد له اسلا كما مر حديث ذلك .

قوله (قده) قد ينكى المهمة الخ (ص ٤٤)

اي المهمة الموجودة لا المهمة من حيث هى .

قوله (قده) ان يقوم الحد فى النفس الخ (ص ٤٤)

اما بالقيام الحلولى بناء على مذاقه او بالقيام الصدورى او بنحو الاتحاد كما هو مذهب آل الحق والحقيقة .

قوله (قده) فبح عرض الخ (ص ٤٤)

اي المقصود الحقيقي من التحديد ليس هو ان يميز الحدود حتى يقتصر على كل ما يحصل به التميز بل تهصيل صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها ولكن التميز مقصود ثانوى يتبع المقصود الاولى فى الحصول .

قوله (قده) ولذلك فلاحد بالحقيقة الخ (ص ٤٤)

اما تفريع على قوله والحد عنوان للذات انتهى اذ الذات والحقيقته لا تطلقان على

(٢٤٥)

المعدوم او على قوله فيجب ان يقوم الحدفى النفس انتهى .

(ص ٤٤)

قوله (نده) قلب ماء الشارحة الخ

اي قلب مطالب ماء الشارحة الى مطالب ما الحقيقية او قلب السؤال او تغييره الى سؤال اخر والمراد بالقلب ليس الانقلاب المستحيل بل من قبيل تبديل الناقص الى الكامل لحصول شرط او تحقق كمال كان فاقداله .

(ص ٤٤)

قوله (قده) وما يملها الخ

وهو مقام العنصرية .

(ص ٤٤)

قوله (قده) اذا الطيبة الخ

اشارة الى قاعدة امكان الاخس .

(ص ٤٥)

قوله (قده) ذو الصورة الخ

وهو عند كونه فى مقام المنوية او الامشاج والاخلاط او عند ظهوره فى مقام الاغذية

المتنبهة الى المتغذى .

(ص ٤٥)

قوله (قده) وان ادراج العنصرية الخ

(ان قلت) لو كان الامر كما ذكره (قده) لزم ان يزداد فى سلسلة اجناس الانسان جنسان اخران وهما ذو صورة عنصرية وذو صورة معدنية لان التعريف المذكور مبنى على ما ذهب اليه ائمة الحكمة من حصر الاجناس الانسانية و فصولها البعيدة والقريبة فيما ذكرهم ان ذنبك الامرين مما لا يمكن حملهما على الانسان لان الصورة العنصرية والمعدنية تكونان بشرط لا بالنسبة الى الانسان والجنس والفصل يجب كونهما لا بشرط، لا بشرط لا (قات) لعل عدم ذكرهم لها فى سلسلة الاجناس الانسانية من جهة ادراجهم اياهما فى الجسم المطلق وهذا مما لاضير فيه فى مقام تحصيل الاجناس والفصول واما فى مقام بيان حد الشئ والصورة المساوية لوجوده فلا ينبغي القناعة بذكر معانى الشئ وذاتيته على سبيل الاجمال لمنافاته للفرض من التحديد كما اشار اليه (قده) واما كون الصورة العنصرية والمعدنية بشرط لا بالنسبة الى الانسان فلا يستلزم ان يكون ذو الصورة العنصرية والمعدنية كذلك كما ان كون النفس النباتية بشرط لا بالنسبة اليه لا يستلزم ان

يكون ذو النفس النبائية كذلك فنأمل .

### « في القضايا »

قوله (قدمه) للصدق الخ (ص ٣٥)

تفسير الصدق والكذب بما ذكر لدفع الدور المورد على تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب من جهة تعريف الصدق ومقابلته بالخبر المطابق وغير المطابق والدفع بما اشار اليه من ان المراد بالصدق والكذب المورد في تعريف الخبر بمعنى المطابقة واللا مطابقة لا بالمعنى المذكور

قوله (قدمه) والكذب الخ (ص ٣٥)

الوا والجامعة هنا بمعنى او القاسمة فلا يردان احتمال الامرين مما لا يمكن قط و بالجملة معنى هذا الكلام انه من حيث هو قابل للامرين وان كان ما يتصف به فعلا و احدا منهما

قوله (قدمه) وطار الخ (ص ٤٥)

اشارة الى الاشكال بجمع التعريف حيث انه لا يشمل خبر المخبر الصادق وملا يحتمل الكذب من القضايا البديهية ومحصل الجواب ان المراد احتمال الخبر لهما من حيث الذات اى من حيث هو خبر مع قطع النظر عن المخبر والمخبر عنه .

وكل منهما الخ (ص ٣٥)

اى يناسب ان يكون معنى القضية المرادفة للمقل فلا يرد ان المناسبة لا تقتضى الترادف .

قوله (قدمه) اى اطلق الخ (ص ٣٥)

مراده (قدمه) ان البساطة هنا ليست بمعناها الحقيقي حيث ان التركيب المنافى للبساطة الحقيقية الذاتية من مقومات القضية مطلقا بل المراد منها البساطة النسبية الاضافية اى من جهة عدم الانحلال الى قضيتين وعدم التركيب منهما

قوله (قدمه) في هذا المصراع الخ (ص ٣٥)

فان فى قوله تعليق اشارة الى وجه تسمية المتصلة و فى قوله عناد الى التسمية بالمنفصلة

(٢٤٢)

(ص ٤٦)

قوله (قده) الى قضيتين الخ

وذلك لان التاليف الاولي انما يكون بين المفردات وهو فى الحملية والثانى انما يكون بين القضايا وهو يكون فى الشرطية ولكنهما خرجا بادات الاتصال والانفصال عن التمام ويسمى الذى يقرب به حرف الشرط مقدما لتقدمه وضعا وطبعاً والثانى تالياً لتأخره عن الاول كك وتلوه له .

(ص ٤٦)

قوله (قده) ولا يخفض امثلتها الخ

مثال الاول ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وتسمى هذه بالشرطية البسيطة ومثال ما تركب من متصلتين: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكما كان النهار معدوماً كانت الشمس غير طالعة. وما تركب من منفصلتين: كلما كان العدد اماً زوجاً او فرداً فالكواكب اماً زوجاً او فرداً. وما تركب من حملية ومتصلة والحملية مقدم: كلما كان طلوع الشمس علة لوجود النهار فكما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما تركب منهما والمتصلة مقدم كعكس المثال المذكور وما يتركب من حماية ومنفصلة والحماية مقدم كلما كان هذا عدداً فهو اماً زوجاً او فرداً وما يتركب منهما والحملية مقدم كعكس هذا وما يتركب من متصلة ومنفصلة والاولى مقدم كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان لا يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجوداً وما يتركب من المنفصلة والمتصلة والمنفصلة مقدم كعكس هذا المثال واما امثلة المنفصلة: واولها ما يتركب من حمليتين كقولنا العدد اماً زوجاً واما فرداً وما يتركب من متصلتين اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون العدد اماً زوجاً واما فرداً واما ان لا يكون اماً زوجاً واما منقسماً بمتساويين وما يتركب من حملية ومتصلة اما ان لا يكون طلوع الشمس علة لوجود النهار واما ان يكون كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما يتركب من حماية ومنفصلة اما ان لا يكون هذا عدداً واما ان يكون اماً زوجاً او فرداً وما يتركب من متصلة ومنفصلة اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون

(٢٤٨)

النهار موجوداً واعلم انه قد يتضاعف التركيب من الشرطيات المتصلة والمنفصلة مرة بعد اخرى وما افاده المصنف لايشمل جميع ذلك كما لا يخفى اذ المراد بيان اقل ما يحصل به التركيب والسرفى ان اقسام المتصلة تسعة واقسام المنفصلة ستة تميز مقدمها عن تاليها بالطبع بخلاف المنفصلة

قوله (قده) لزومية (ص ٤٦)

مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود

قوله (قده) اتفافية (ص ٤٦)

مثل قولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناطق

قوله (قده) فمنع جمع الخ (ص ٤٦)

اقول ما ذكره قده يسمى بمنع الجمع والخلو بالمعنى الاخص و قد يطلقان على ما يحكم فيه بالتفاني في الوضع سواء كانا متنافيين في الرفع اولا وهكذا في طرف التفاني في الرفع ويسميان بمانعة الجمع والخلو بالمعنى الاعم لانهما بهذا المعنى يكونان اعم من الاول ومن الحقيقية ويسمى الاولى بالركبة والثانية بالبسيطة كما ان الاتفافية قد تفسر بامر ين احدهما ما يحكم فيها باجتماع المقدم والتالي على الصدق من غير ملازمة بينهما كقولنا كلما كان الانسان ناطقا كان الحمار ناطقا والثاني هي التي يحكم فيها بصدق التالي مطلقا سواء كان المقدم صادقا كهذا المثال او كاذبا كقولنا كلما كان الخلاء موجودا فلانسان ناطق والاول اخص من الثاني وهو المراد مما ذكر في الكتاب

قوله (قده) مثل الشى اما الخ (ص ٤٦)

اقول المنفصلة ان كانت ذات جزئين فهما في قوة النقيضين مثل المثال الثاني فلا يجوز اجتماعهما ولا ارتفاعهما وان كانت ذات اجزاء كما في المثال الاول فلا يجوز الاجتماع بين جزئين منها مطلقا ولكن يجوز ارتفاع جزئين منها ولا يجوز ارتفاع جميعها

قوله (قده) والممكن الخ (ص ٤٦)

ان قلت المثالان الاخير ان من قبيل المنفصلة الحقيقية اذلا يجوز ارتفاع الجزئين وهو ظاهر ولا اجتماعهما والا لزم جواز سيرورة الشى الواحد جوهرأ و عرضا وكليا و



(٢٤٩)

جزئياً بل المشال الاول كذلك عند التحقيق قلت مراده (قده) جواز اجتماعهما في مطلق  
الممكن و طبيعته لاني الممكن الواحد والمفهوم الواحد فتامل ، او المراد اجتماعهما في  
كليات الجواهر فانها جواهر فانها جواهر ذهنية واعراض خارجية فكذلك المفهومات  
الكلية الحاصلة في النفس بناء على مذاق القوم فانها جزئية من حيث قيامها بالنفس  
الشخصية وكلية من حيث عدم امتناع فرض صدقها على الكثرة وبالجملة الجوهر والعرض  
والكل والجزئي مما ي يجوز اجتماعهما ولو باعتبارين او بحسب اختلاف الحمل و نحو  
ذلك مما قيل في مبحث الوجود الذهني وهذا بخلاف مثل الواجب بالذات والواجب  
بالغير و ان امكن اجتماعهما في مطلق الوجود ولكن الشيء الواحد مملا يمكن  
اتصافه بهما ولو باعتبارين او بحسب اختلاف نحوى الحمل فتدبر

### « في اقسام العملية بحسب الموضوع »

قوله (قده) وهذا كما ان الحركة تنقسم الخ (ص ٤٧)

انما شبه تقسيم القضية العملية الى الاقسام الاربعة بتقسيم الحركة للإشارة الى  
الحركة الجوهرية وان الحركات الذهنية في المدركات العقلية الانسانية بمنزلة الحركة  
الذاتية التحولية للمدرك الذي هي النفس الانسانية المسافرة دائماً من اقليم المادة  
وموطن الدنور والزوال الى دار العقل ونشأة التجرد والارسال فكما انها تنقسم باعتبارها  
ذكر الى كذا وكذا وكذلك تلك الحركات تنقسم باعتبار المذكورات الى كذا ثم التقسيم  
باعتبار الموضوع والمحمول نظير الاقسام بحسب الفاعل وباعتبار الجهات نظير الاقسام  
بحسب الوقت وباعتبار المحمول نظير الاقسام بحسب ما فيه الحركة كذا قيل فتامل فيه  
قوله (قده) بمنزلة ضع الخ (ص ٤٧)

قيل اي بمنزلة ضع امر من ضاع او بمنزلة ضع امر من وضع يضع

قوله (قده) فلا يكون ابطاء الخ (ص ٤٧)

الابطاء هو تكرار القافية المعيب عند البلغاء والسرفى عدم الابطاء ان المراد في  
الاول معنى يكون وفيه لفظه مع انه لو اريد به في كل واحد من المصراعين معناه لم يكن  
الابطاء نظراً الى اقترانه في احدهما بكلمة قد

قوله (قده) فدائماً اوله اما حرف زائد الخ (ص ٤٨)

اي حرف الفاء في الكلمة الاولى من المصراع الثاني من قولنا فدائماً اما حرف

زائد واما امر من وفى وفى ف

قوله (قده) ثم ان كسر المثلثة الخ (ص ٤٨)

ايكثر الثاء المثلثة من قولنا او ماثلها بان يكون اسم فاعل بحذف الميم الاول  
مخفف مماثل اولى من فتحها بان يكون فعل ماض لانه على تقدير الكسر يجانس كسر  
الصاد من المنفصلة

### « فى لمية عدم اعتبار الشخصية فى العلوم »

قوله (قده) ثلاثاء الخ (ص ٤٨)

وذلك لان النفس فى ادراك الكليات بعد الكثرة تحتاج الى مشاهدة الجزئيات  
حتى تنتزع منها الكليات او تنتقل الى ديار المرسلات فيكون ادراكها ذريعة اليها فتدبر.  
قوله (قده) بنحو الاعداد الخ (ص ٤٨)

اي احتياجها فى الابتداء ايضا اليها انما يكون بنحو الاعداد لا بنحو الافادة اذ ليس  
لما بالقوة مدخلية فى افادة الوجود اصلا واما فى الانتهاء فادراكها اياها انما يكون بنحو  
الاتحاد او بنحو الاخلاقية بحول الله وقوته فهى مستكفية فى ادراكها بذاتها وباطن ذاتها  
فلا تحتاج الى علة اعدادية اصلا فتدبر .

قوله (قده) فداوم الخ (ص ٤٨)

بالسفر من الخلق الى الحق والنيل بالتمكين بعد التلويح والبقاء فى الله والبقاء به  
وفى التعبير بالمرادة اشارة الى كون النفس مادة قابلة لافاضات المجد -ردات العقلية  
والمقول القدسية الكلية وانها عاشقة اياها لكونها مقوم ذاتها وتمام حقيقتها .

قوله (قده) سيما الكليات الخ (ص ٤٨)

وهى القواهر الاعلون والمثل النورية الافلاطونية والمراد من عالم الذكر  
الحكيم هو عالم الجبروت الاعلى والاسفل سمي بذلك لكونه عالم الذكر الذائسى و  
مبدء الحيوانات الذاتية الالهية التى انطق الله بها كلشى وهو حضرت الحكمة الحق-يقية  
التي هى العلم بحقايق الاشياء لكونها حقيقة كلشى وصورته التى بها هو هو بالفعل لكون  
بسيط الحقيقة كل الاشياء وتمامها و يمكن ان يكون المراد بها الاعيان الثابتة والصور  
العلمية الالهية فيكون المراد بعالم الذكر الحكيم نشأة الاعيان الثابتة وحضرة الواحدية

(٢٥١)

فهو عالم الذكر الحكيم لان علم الحق بمعلولانه بعين علمه بذاته المقدسة الوجودية  
التي هي الذكر الحق والحكيم المطلق ونشأة الاعيان الثابتة ايضا نشأة الحكمة الحقيقية  
المطلقة والذكر البات الصريح الحق فتدبر .

قوله (قده) واذا استتبع الخ (ص ٤٨)

كانه دفع دخل مقدر تقديره ان ما قيل ان الكلى لا ينال الجزمى غير مسلم لانك  
قد سلمت ان الكلى ينال الكلى ويستتبعه وهذا تسليم منك بان ينال الجزمى ايضا لانه  
اذا استتبع تعقل كلى تعقل كلى اخر استتبع احكام جزميانه بالضرورة ، فاجاب (قده) بقوله  
ولكن الخ وحاصل الجواب ان الذى يناله الكلى ايضا في هذه الصورة انما هو الكلى لا  
الجزمى بما هو جزمى .

قوله (قده) فى سياحة الخ (ص ٤٩)

الاول اشارة الى نهاية سير النفس وهي الاتحاد مع العقول الفعالة والثانى السى  
بداية سيرها وهي مشاهدة ارباب الانواع عن بعد ، والاولى اشارة الى ادراكها للمفاهيم  
الكلية التي هي قنطرة الحقيقة الى الكليات الوجودية والثانية الى ادراكها للكليات  
الوجودية والمراد من دورها اقنطاف اثمارها الكيانية .

قوله (قده) او كحجاب الخ (ص ٤٩)

الاول اشارة الى التوحيد الخاصى والثانى الى الاخصى .

قوله (قده) ووجد الله عنده الخ (ص ٤٩)

اى وجد الحقيقة الكلية التي هي اية نور الله الظاهر بكلى عنده وفي هذا اشارة  
الى عدم خاوا الاشى من الشى وظهوره تعالى بكل شى بحكم وهو الذى فى السماء الله .  
قوله (قده) فواما حسابه الخ (ص ٤٩)

اى وفاه حسابه من حيث حملاه للامانة الالهية الوجودية ورده تلك الامانه الى  
اهلها وانها الى غاية الكمال التي هي المظهرية الوجودية للاسماء الحسنى الالهية .

قوله (قده) وفى الحقيقة الخ (ص ٤٩)

انما سميت بالحقيقة لانها اعتبار بحسب الحقيقة دون الخارج فكانه حقيقة القضية

المستعملة في العلوم اولان الحكم فيها على الحقيقة النفس الامرية للشئ ولانها معتبرة في العلوم الحقيقية دون الخارجية والذهنية .

قوله (قدمه) والقوى الجسمانية الخ

(ص ٥٠)

والادراك اما من باب التأثير والخلقية كما عند ابناء الحقيقة او من باب التأثر والافعال كما هو عند المشهور .

قوله (قدمه) والعقل الخ

(ص ٥٠)

دليل اخر على عدم امكان لحاظ الافراد والجزئيات اى لو فرضنا ان القوى الجسمانية غير متناهية التأثير والتأثر فمع ذلك لا يمكن ملاحظة الافراد الجزئية لان العقل انما يلاحظ الكلى دون الجزئى لان المراد بالقوة هنا مبدء الاثر وبالجسمانية ما تحل في الجسم او تتعلق به فيشمل العقل الانسانى ايضا ويمكن ان يكون الاول دليلا على عدم اقتدار القوى على ادراك الجزئيات الغير المتناهية والثانية على عدم مشاهدة القوة العقلية اياها تفصيلا و دفعة وفى التعبير بالملاحظة اشارة الى ان ادراك العقل للصور العقائية انما هو بمشاهدة ارباب الانواع عن بعد او بالابصال بالمقول الفعالة المرسله وانما ذكر هذا الدليل لئلا يقال ان عدم ادراك القوى للامور الغير المتناهية مسلم واما ادراك العقل فليس بمسلم سيما على قدم النفس لان الاحاطة عليها دفعة لو سلم امتناعها فلا نسلم امتناع احاطتها عليها تدريجا مع ان الادراك الدفعى لها ايضا غير مسلم امتناعه فى القوة العاقلة المحيطة بالمتناهى والغير المتناهى المشاهدة لكتاب الوجود ودفتر الكون بحيث لا يفادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فتأمل .. ثم ان بعضهم قد قسم القضية التى يكون موضوعها كليا الى قسمين منها ما يحكم فيها على الطبيعة لا باعتبار عروض الكلية لها ويسمىها بالطبيعية ومنها ما يحكم فيها عليها باعتبار عروض الكلية لها و يسميها بالقضية العامة والقوم سموا الكل طبيعية لان الموضوع فى كليهما نفس الطبيعة الا انها فى احديهما مرسله وفى الاخرى مقيدة بالعموم و بعضهم ادرجها فى المخصوصة و بعضهم فى المهملة وتفصيل الكلام المذكور فى المطولات ثم ان بينهم خلافا فى ان الحكم فى القضية الحقيقية هل هو على الافراد النفس الامرية او عليها وعلى الافراد

(٢٥٣)

الفرضية اى ما يكون صدق المحمول عليها بمجرد الفرض لا فى نفس الامر حتى يشمل الافراد الممكنة والممتنمة جميعها و تحقيق الحق يحتاج الى مجال واسع لا يتحملة هذا المختصر .

## « اقسام العملية بحسب المحمول »

قوله و العناية الخ (ص ٥٠)

انما لم يذكر المصنف المنحرفات وهى العملية التى تركيب السور مع محمولها كقولنا الانسان بعض الحيوان او الانسان ليس كسل الحيوان وكذلك يذكر المنحرفات وهى ما فى قوة الشرطية تنحرف عن صيغها بحذف اداها مثل « تكون الشمس طالعة و يكون النهار موجوداً » ونحو ذلك لعدم اشتهاها وعدم تداولها

قوله و العناية هنا الخ (ص ٥٠)

اما لانها المشهور المتداول بينهم فى الاستعمال و اما لان الحكم بالحقيقة على ذات الموضوع والذى فى الذكر سواء كان وجوديا او عدميا هو وصف الموضوع و اختلاف الصفات لا يوجب اختلاف الذات و اما المحمول فلما كان مفهومه و اختلافه بكونه وجوديا او عدميا يؤثر فى حال القضية فالمعتبر انما هو عدوله او تحصله كما فى شرح المطالع .

قوله وهذا قسم آخر الخ (ص ٥١)

قد زاده المتأخرون كما فى شرح المطالع وغيره وسيجى تحقيقه فى كلام المصنف .

قوله و السلب عم الخ (ص ٥١)

تحقيق ان السلب لا يقتضى وجود الموضوع والايجاب يقتضيه مع ان كل واحد منهما يحتاج الى تصور الموضوع والمحمول والتصور نحو من الوجود ما نقله فى الحاشية من صاحب الاسفار و حواشى المصنف قده على كلامه وحاصله ان مرادهم ان السلب بما هو سلب لا يقتضى وجود الموجود و ان اقتضاه بما هو حكم او المراد ان السلب لا يقتضى الوجود فى ظرف السلب لافى ظرف الحكم والنسبة و فى المقام وجه آخر ذكره شارح المطالع وهو ان المراد ان السلب لا يقتضى الوجود حال ارتفاع المحمول لاحال الحكم بالارتفاع فتدبر

قوله لم يكن من باب الفصل الخ (ص ٥٤)  
 الوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل ترك عطفها والمقام يكون على الارل  
 من باب الوصل و على الثانى لا يكون من هذا الباب لانه يكون من قبيل عطف  
 المفرد لا الجملة .

قوله لان الاعتناء فى العلوم الخ (ص ٥٤)  
 اى لوقلنا ذهنية تبادر منها القضية الذهنية المقابلة للخارجية والحقيقية التى  
 يكون الحكم فيها . قصورا على الاثراد الذهنية مع ان تلك القضايا ليست بمعتبرة فى  
 العلوم الحقيقية اذا الاعتناء فيها بالمعقول المطابق لما فى نفس الامر اى المعقول من  
 حقيقة الشى و ذاته لا بمطلق المعلوم الذهنى ويظهر من هذا وجه آخر لتسمية القضية  
 الحقيقية بالحقيقية

### « بعض اقسام الامور جهات المهمة »

قوله (قده) لان الواجب الوجود الخ (ص ٥٤)  
 دليل لقوله وصفاته اى انما عممنا انعقاد تلك القضية بالنسبة الى ذات الواجب و  
 صفاته (علت آياته) لانه لو كانت القضية التى تنعقد فى صفات الواجب ضرورية غير ازلية لزم  
 تحقق جهة امكانية فى ذاته المقدسة الوجودية مع ان الواجب الوجود الخ ، ثم ان هذا  
 الدليل بعينه يشهد عينية صفاته لذاته تعالى بضميمة انحصار الوجوب الذاتى فيه تعالى  
 لانها لو كانت زايدة على ذاته لكانت ممكنة مع الانحصار فيلزم عند العسر تحقق جهة  
 امكانية فى ذاته تعالى لانتهاء صفاته الى ذاته فالمراد انها ازلية بعين ازلية الذات الحقة  
 الوجودية لكونها عينها ثم ان لهم قاعدتين احدهما تلك القاعدة والاخرى انه لاحالة  
 منتظرة مترتبة لذاته تعالى وهذه اعم من الاولى لاشراك المجردات المرسلة العقلية معه  
 تعالى في هذه دون الاولى فتدبر .

قوله (قده) والدوام الخ (ص ٥٥)  
 قيل وهذا الفرق بينهما انما هو بحسب المفهوم واما بحسب التحقق فلا فرق بينهما  
 عند اهل الحقيقة لان الدوام لا يتحقق بدون الضرورة كما حقق فى العلوم الحقيقية فنأمل .

(٢٥٥)

(ص ٥٦)

قوله (قدمه) فالممكنة خارجة الخ

اي ليس المراد بالوجودية ما في قبال السالبة حتى تشمل الممكنة بل المراد بها الموجبات التي الخ ، ثم انه افاد آية الله العلامة الحلي قدس سره في الجوهر النضيد ان الحكم باعمية الدوام عن الضرورة انما يستقيم في الجزئيات دون الكلليات لانهما فيها يجريان مجرى واحد بمعنى ان كل حكم دائم فهو ضروري لان الاتفاقيات يستحيل دوامها كلية واما في الجزئيات فقد يفترقان بان يتفق لزيدان يدوم فقره من غير ضرورة انتهى ، وقال بعض المحققين في هذا المقام ما حصله ان الضرورة والدوام ان اعتبارا بحسب المفهوم فلا شك في ان الدوام اعم من الضرورة وان اعتبارا بحسب المفهوم فلا شك في ان الدوام اعم من الضرورة وان اعتبارا بحسب ما هو الامر في نفسه فاما ان يراد من الضرورة الوجوب بالذات فمن الذين ان الدوام اعم منه فان بعض الممكنات دائم الوجود ومحال ان يكون الممكن واجب الوجود بالذات واما ان يراد بها الوجوب مطلقا اعم من ان يكون بالغير او بالذات فهو والضرورة متساويان سواء كان في الجزئيات ارفى الكلليات لان الشئ مالم يجب لم يوجد فمتى وجد دائما وجب دائما بل الذي لا يكون دائما لا يوجد الا مع هذا الوجود فقد بان ان الفرق بين الكلليات والجزئيات ليس بجيد انتهى ما اردنا نقله.. ولكن الحق ان المراد من الضرورة استحالة انفكك المحمول عن الموضوع سواء كان مبدء استيجابه نفس ذات الموضوع بذاته من دون مداخلية حيثية فيه اصلا او يكون بمدخلية حيثية تعليلية ناشئة عن العلة الجاعلة لذات الموضوع وحقيقته بعين جعل تلك الحقيقة وتأيسها ومن الدوام عدم الانفكك سواء امتنع الانفكك او لم يمتنع اصلا والضرورة بهذا المعنى اعم من الوجوب الذاتي ولكن الدوام في الكلليات لا ينفك عن الضرورة ولوعند القائلين بالبخت والاتفاق والمنكرين لقاعدة الشئ مالم يجب لم يوجد بخلافه في الجزئيات فانه فيها ينفك عن الضرورة ولو بنسأه عليه هذا القول وانكار تلك القاعدة نعم بناء على ما نطقت به الضرورة ارقام عليه البرهان من مساوقة الوجود مع الضرورة لافرق بين الجزئيات والكلليات فيما ذكر اصلا بل بناء على ذلك القول لا يتصور الاتفاق في نظام الوجود ودار التحقق جزئيا و كليها فتدبر ، ثم

ان بما افاده ينقطع عرق الشبهة را سالانه فسر الضرورة باستحالة الانفكاك عقلاى  
بالنظر العقلى الغير المستند الى البرهان كذا قيل فأمل .

### « فى ارجاع الشيخ الانساق الموجهات الى البتانة »

قوله (قده) بتانة الخ (ص ٥٧)

قيل عليه يجب ان يقال بتانة لانه من البت بمعنى القطع كما اعترف به ولكن يمكن  
ان يقل ان تارة قلبت نونا للتجانس اذ انه تابع الشيخ الاشراق ونقله عنه اوانه فعلا ن من  
البت كالرحمن من الرحم والغضبان من الغضب وامثال ذلك فتدبر .

قوله (قده) المطلقة الخ (ص ٥٨)

قد يراد بالمطلقة ماهو فى قبيل الموجهة كما فهمه بعض تلامذة المعلم من كلماته  
ولكن المشهور ما ذكره المصنف فتدبر .

قوله (قده) والجهة وان تصر الخ (ص ٥٨)

وهو ملاحظتها اجزاء المحمول او ملاحظتها فى العقل لابماهى جهة بل بماهى مفهوم  
من المفاهيم وشى من الاشياء اى ملحوظة بذاتها .

قوله (قده) ومطلوبة الخ (ص ٥٨)

اى بهل البسيط لانها جهة الوجود فلا يستل عنها بهل التى المسئول عنه بها هو  
الوجود ولا بهل المركب لان المسئول عنه بها ثبوت شى لشى وهى جهة الثبوت  
فليس من سنخ الوجود والثبوت حتى يسئل بها عنها فيصير من مسائل العلم ومحمولاته

### « فى التناقض »

قوله (قده) تقيض كاشى الخ (ص ٥٩)

فى هذا المقام كلام نقلوه عن الاسفار فى مبحث «الواحد لا يصدر» من الالهييات

قوله (قده) وهو فى مادة الامكان الخ (ص ٦١)

اى جواز الاجتماع على الكذب دون الصدق انما هو فى مادة الامكان دون مادة  
الضرورة مثل قولناكل انسان حيوان ولاشى من الانسان بحيوان لعدم جواز اجتماعهما  
على الكذب كما هو واضح واما فى مادة الامكان مثل الكتابة بالفعل لا بالقوة فانها غير  
ثابتة للانسان بالضرورة بل بالامكان فيجوز اجتماعهما على الكذب انما قل لجواز انتهى  
لان فى تلك المادة لو كان الامكان فى ضمن الدوام مثل الحر كة للفلك فلا يمكن



(٢٥٧)

اجتماعهما على الكذب اصدق كل فلك متحرك وكذب لاشئ من الفلك بمتحرك و هذا  
بناء على تصور انفكك الدوام عن الضرورة في الوجود واما على تقدير عدم جواز الانفكك  
بينهما كما هو الحق الحقيق بالتصديق فلا يجوز اجتماعهما على الكذب في تلك المادة اى  
مادة الدوام وهما مجتمعان على الكذب في مادة الامكان الصرف قطعا فلا يحتاج الى  
التقييد بالجواز

قوله (قده) كما هو المشهور الخ (ص ٦١)

قول غير المشهور ما نقله سابقا من ان تقيض كلشى رفعه

قوله (قده) بالامكان فيه الخ (ض ٦٢)

اى فى وقت الحيلولة

قوله (قده) وقس الخ (ض ٦٢)

اى وقس عليه هذا باقى المركبات فان تقيض قولنا كل كاتب متحرك الاصابع  
بالدوام مادام كاتبها لادائما؛ اما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالفعل حين هو كاتب  
واما الكاتب متحرك الاصابع دائما وهكذا

### « نقل قول بعض القدماء »

قوله (قده) وعند بعض القدماء الخ (ص ٦٣)

لو اتى المصنف بدل هذا المصراع هكذا « ليست سوى التى فى الايجابية » لكان  
مرجع ضمير ليست الكيفية ولم يكن صريحا فى نفي الجهة عن السلبية فلذلك غيره الى  
قوله والجهة الخ

قوله (قده) العقل الجزئى الخ (ض ٦٣)

وهو العقل المحدود الانسانى المضاف الى الوهم والمشوب به فى قبال العقل  
المرسل فان قلت ادراك الكلبيات ليس من شأن الوهم حتى يعين العقل فى ادراكه قلت  
الوهم عنده (قده) ليست قوة براسها بل هى العقل المنزل وعلى تقدير جعلها قوة براسها  
فلاضير فى ذلك اصلالان المراد ان العقل الجزئى من حيث اتصاله بالعقول الفعالة

المرسلة وتنوره بنورها لا يتصور الامر على خلاف ما هي عليه فسي نفس الامر فلا يتصور للسوالب نسبة وراء نسبة الموجبات واما من حيث اضافته الى القوى الجزئية وشوبه بمدركاتها قد يتصور الامر على غير ما هو عليه فتدبر

قوله (قده) على سبيل المجاز والتشبيه (ص ٦٣)

اي التشبيه بالموجبات من حيث شباهتها لها في الصورة كما في المتصلة السالبة و المنفصلة السالبة ونحوهما

قوله (قده) له او به الخ (ص ٦٤)

الاول من الاول ناظر الى جملة موضوعا والثاني منه الى جملة رابطة كما قيل اولى جملة محكوماً عليه والاول من الثاني الى جملة موضوعاً والثاني محكوماً عليه

قوله (قده) على ان يعتبر الخ (ص ٦٤)

لما كان مظنة اعتراض وهو انه لو كان مدلول السلب رفع الایجاب وانحصر النسبة والكيفية والجهة في الموجبات لزم ان يتحد سلب الدوام مع دوام السلب مع ان الاول اعم من الثاني جزماً واتفاقاً فاجاب بالتزام اول احدهما الى الاخر بان يجعل مفاد الدوام في طرف الایجاب ثبوت المحمول للموضوع في جميع اوقات وجوده بان يكون الثبوت في كل جزء من اجزاء الوقت ملحوظاً بالذات فيكون مفاد قولنا الفلك متحرك دائماً انه متحرك في كل وقت وقت اي في هذا الوقت وفي ذلك الوقت وهكذا حتى يصير مفاد سلب هذا؛ سلب تلك النسبة الایجابية في كل وقت وقت فيؤول حينئذ تناسب الدوام الى دوام السلب وهذا نظير ما ارتكبه خاتم المجتهدين الملامة الانصاري عليه شآيت رحمة الله الباري في حملته (قدس سره) ما ورد في باب عدم انفعال الكر بمجرد ملاقاته النجاسة من انه «اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شى» على ان مفهومه انه اذا لم يبلغ الى هذا الحد ينجسه كل شى فان مرجع ذلك الى ما يشبه ما صنعه (قدس سره) في المقام فافهم خلافاً لاستاذ الكل في الكل المحقق الخونسارى قدس سره ما الشريف

### « العكس المستوي »

قوله (قده) سهو (ص ٦٥)

اي سهو من الناسخين والافهذه العبارة المذكورة في كالمات الشيوخين وهما اجل

(٢٥٩)

شانا من هذه النسبة الا ان يكون مرادهما الملازمة التامة في الكذب فلا ينتقض (ح)  
كما لا ينتقض بما في الشرح

(ص ٦٦)

قوله (قده) ولفظ الاتحاد

لان لازم الاتحاد اللزوم المطلق لا المعية الاتفاقية

### « عكس الموجهات الموجهات »

(ص ٦٨)

قوله (د) وليس ينعكس

لوقلنا ان الحكم في الحقيقية يشمل الافراد الممتنعة يمكن انعكاس الممكنة على  
مذاق الشيخ ايضاً لان العمار يمكن ان يكون فرساً على سبيل فرض المحال فيصدق ان  
بعض ماهو مركوب زيد بالفعل اى الفرض الذى هو معروف الحمارية حمار بالامكان بل  
بالفعل لان الفعلية اخص من الامكان فيلزم من صدقها صدقه فتأمل

(ص ٦٩)

قوله (قده) هذا التمهيل للنسبة

اى نسبة المفعول الى اصل الفعل نحو كفرته اى نسبه الى الكفر والمراد منها نسبة  
القضية الى العموم او العامة .

(ص ٦٩)

قوله (قده) من باب المخ

اى كان الاصل عمم فحذف النون وابقى الفتح دليلاً عليه والضمير فى غممه راجع  
الى القضية العرفية بتأويلها بالعقد ونحوه كما فى دامة فانه يكون من باب الوقف بالسكون  
للضرورة

(ص ٧٠)

قوله (قده) ومالها الخ

اى القضايا التى لها اللىسية اى يقال فى حقها انها ليس لهذه القضايا عكس هى  
سبع من القضايا السبع التى هى صنف الوجودية الخ

(ص ٧٠)

قوله (قده) مع كذب بعض المنعسف

اى مع كذب السالبة الجزئية الممكنة العامة التى هى اعم من ساير القضايا الموجهة،  
التى يدل كذبها على كذب الباقي بطريق الاولوية القطعية ويدل على كذبها صدق نقيضها  
وهى الكلية الضرورية

## «عكس النقيض»

قوله (قده) كمفعول الجزاء (ص ٧٠)

وهو الجزئين حيث انه مفعول بدل (الذى هو الجزاء) قدم عليه

قوله (قده) حسبنا الخ (ص ٧١)

فقال السيد الشريف ان القدماء فرعوا على مذهبهم وطريقهم ان الموجبة الكلية تنعكس كنفسها والسالبة كلية كانت اوجزمية تنعكس جزئية وبينوا ذلك بما ملخصه انه اذا قلنا كل انسان حيوان ينعكس الى قولنا كل ما ليس بحيوان ليس بانسان وكذلك اذا قلنا لا شئ من الانسان بحجر يصدق بعض ما ليس بانسان ليس بحجر والا يلزم صدق نقاض هاتين القضيتين ويلزم منه المحال فتكون القضيتان صادقتين وهو المطلوب

واورد عليهم المتأخرون باننا لانسلم انه لو لم يصدق العكس لصدق في الاولى بعض ما ليس بحيوان انسان غاية ما فى الباب يلزم صدق قولنا ليس بعض ما ليس بحيوان ليس بانسان لكنه لا يلزم منه صدق بعض ما ليس بحيوان انسان لان السالبة المعدولة اعم من الموجبة المحصلة وصدق الاعم لا يستلزم صدق الاخص فالتعريف الجامع ماعرفناه. ثم اورد عليهم الشريف باننا نأخذ نقيض الطرفين بمعنى السلب لا بمعنى العدول والموجبة السالبة المحمول مساوية للسالبة ولما كان التعريف المنقول عن المتأخرين غير متداول فى العلوم وكان ما افاده القدماء مرضى ارباب التحقيق فلذلك قال حسبنا فافهم

قوله (قده) يامر توى (ص ٧١)

اي من ماء الحيوانات السارى فى الدرارى والقيض المنسبط .

## «القياس»

قوله (قده) غوص فى القياس الخ (ص ٧١)

انما عبر بالغوص للاشارة الى ان اتم الطرق واكملها لاقتناس المعارف والعلوم و اكتساب التصديقات النظرية المجهولة عن المعلومة انما هو طريق القياس اى التوصل من الاقوال المعلومة الى الاقوال المجهولة وان ذلك الطريق يحتاج اليه فى جل العلوم

(٢٦١)

النظرية بل كلها فهو بحر لا ينزف فالواجب على المنطقي الذي يريد ان يصل الى فائدته ان يفوس في ابحر ابوابه وتحقيق مطالبه ليستخرج الدرر واللالي من ذلك البحر الذخار ويصرف عمره في تكميله طول الليل والنهار ثم ان التعريف الذي ذكره للقياس مشتمل على قيود ستة اولها يستفاد من قوله قياسنا وهو لاجراج التمثيل كما صرح به ولكن ذلك التقييد غير محتاج اليه بل هو لمزيد الايضاح لان التمثيل لا يسمى عندهم بالقياس لان القياس عبارة عن الاستدلال من الكلى على الجزئى الحقيقى او الاضافى والتمثيل استدلال من الجزئى على الجزئى كما ان الاستقراء استدلال من الجزئى على الكلى وقد اشار الى ذلك فيما سبق و الثانى تالف من قضايا لاجراج القضية الواحدة المستلزمة لذاتها عكسها او عكس نقبضها الثالث يستفاد من تبادل القضايا الصريحة لاجراج الموجهة المركبة والرابع من قوله التفت فخرجت به اثر كيمييات الغير المتناسبة و ان خرجت بقوله « بالذات استلزمت » لعدم حصول الاتحاج من غير المناسبة فهو ايضا لمزيد التوضيح والخامس من قوله قولاً آخر و السادس من قوله استلزمت لاجراج القران التى تنتج فى بعض المراد دون بعض.

(٧١ ص)

قوله (قدمه) فانه التمثيل المنطقي

اي من قبيل الاستدلال من الجزئى على الجزئى لامن الكلى على الجزئى الحقيقى . او الاضافى الذى هو القياس المنطقي ثم اعلم ان مرادهم من اللزوم فى تعريف القياس مطلق اللزوم لا اللزوم البين حتى يقال القضية الواحدة لا يلزم عكسها  
قوله (قدمه) قضايا

(٧١ ص)

الجمع منطقي والمراد به ما فوق الواحد فان القياس لا يحصل من واحدة ولا يحصل من ثلثة - الا فى المركبة ولكن بعد التحليل لانه بمنزلة النكاح الصورى الذى يتوقف حصوله على امران الفاعل والقابل الذكر والاشئ . فالقياس الذى هو منشأ حصول النتيجة التى هى بمنزلة الولد يتوقف حصوله على مقدمتين ليحصل بينهما النكاح ويحصل منهما النتيجة ومن هنا جعل العرفاء مراتب النكاحات خمسة بلاد الحضرات احدثها فى حضرة اللاهوت والثانى فى الجبروت والثالث فى الملكوت والرابع فى الناسوت والخامس فى جميع العوالم .

قوله (قده) ليس كذلك

(ص ٧١)

اي ليست قضية صريحة بل اشارة اليها كما مضت سابقاً

قوله احدها الخ

&lt; ص ٧٣ &gt;

الفرق بين الاقوال (١) انه على القول الاول لا يحتاج النفس في مشاهدة الصور النورية العقلية و تمثلها في ذاتها الى اشراق نزر العقل القدسي عليها اولاً ثم انعطافه منها اليها ثانياً بل يكفى اتصال النفس بعالم القدس في ترشح الصور النورية التي في ذلك الموطن الرفيع الاعلى عليها فهذا القول نظير القول بالانطباع في المرآت بمجرد المعاداة للمرمى باشراق نور النير الشمس بخلافه على القول الثاني فانه كما صرح به نظير القول بخروج الشعاع و اشراقه على الجسم الصيقل و انعطافه منه على الراى و على الثالث لا يحتاج الى الرشح ولا الى الانعكاس بل بقائه في القدسي و بقائه به يشاهد تلك الصور في ذاتها بعين شهود القدسي او يشاهدها في القدسي بعين شهود القدسي ايضاً (٢) و القول

(١) ولمزيد التوضيح ننقل الاقوال في الابصار المطلق والابصار بتوسط المرآت فنقول الاقوال المشهورة في الابصار يبلغ ستة : احدها انه بطريق خروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه في الجليدية وقاعدته منطبق على المبصر . الثاني انه بطريق خروج الشعاع بنحو خط مستقيم وحر كنه على المبصر . الثالث انه على طريق الانطباع في الجليدية . الرابع انه على سبيل التكيف اي تكيف الهواء الخارج عن البصر بكيفية الشعاع البصرى . الخامس انه بنحو المشاهدة الحضورية بدون الاحتياج الى الانطباع وغيره والسادس انه بنحو الخلاقية اي خلاقية النفس للصور المرئية بالذات في صفتها واما القول في الابصار الحاصل بتوسط المرآت، فهي ايضاً كذلك احدها انه على سبيل الانطباع في المرآت . الثاني انه يكون بسبب خروج الشعاع بنحو المخروط او الخط المستقيم و انعكاسه من المرآت الى المبصر . الثالث انه في عالم المشال المنفصل . الرابع ان المرآت تصير معدة للنفس للخلاقية والاشياء او للمشاهدة الحضورية الخامس ان الصورة المرئية انما هي في العالم النعالي ومقابلة الجرم الصيقل شرط لظهورها . السادس ان الصورة المرئية حاصله بين بصر الراى وبين المرآت وحاجبة عن رؤية المرآت (منه) .

(٢) وهذا القول يناسب القول بالتكيف في الابصار من وجه فان الهواء كما يصير بمجاورة البصر بمنزلة نفس اشعته كذلك النفس عند اتصاله بالمقل الكلي بالاتصال التام والفناء المحض يصير بمنزلة ذلك الامر الكلي الالهى فكما انه يرى الاشياء بذاتها كما هي فكذلك النفس القدسية يربها كما هي فافهم (منه)

(٢٦٣)

الأخبر مبنى على ان التعلل باتحاد النفس بالعقل الفعال او بالصور العقلية النورية وانما نسب هذا القول الى صدر المتألهين مع انه ذهب الى ان مناط التعلل فنائها في الحق وبقاها به لان الفناء في القدسي عين الفناء في الحق من جهة ان الفانى في الفانى في الشى فان في ذلك الشى اولان العقل القدسي صورة علم الحق تعالى و مجلى صفاته واسمايه

قوله (قده) الا ان عادة الله الخ (ص ٧٣)

اي السنة الالهية الجارية في نظام الوجود لكن لا على نحو الذى ورد به

الكتاب اى التى لا يتبدل عليها بل بنحو يقبل التبدل والتغيير:

قوله (قده) اى من الباطن الخ (ص ٧٣)

تفسير للافاضة التى للسلسلة الطولية اى تكون الافاضة من ملكوت الاشياء و

باطنها الذى هو عالم النفوس الكاية او العقل الفعال اى عالم الملك والخلق و من باطن الباطن الذى هو العقل الاول والحقيقة المحمدية الى العقول العرضية والطولية التى دونها ومن الحق تعالى الذى هو اصل كل شى و باطن الكل على الكل ويمكن ان يكون لبيان السلسلة الطولية النزولية ولكن كان حق العبارة (ح) ان يقال: من الحق تعالى الى باطن الباطن ومنه الى الباطن ومنه الى الظاهر وكونها تفسيراً للاعداد ايضاً ممكن. وقوله كل شى الخ بيان لعللة المقاضية من الفوق على مادونه فى الطوليات وهى الاحاطة الوجودية المقترضة لترشح الكمالات منه الى سبيل العكس ونحوه وقوله والمحيط بما احاطه اشارة الى ان هذه الافاضة انما تكون بحول الله و قوته و انه لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى وقوله وان كانت بنحو الاعداد للاشارة الى انها فاعلة بنحو فاعلية ما به الوجود لا ما منه الوجود قوله كيف الخ < ص ٧٣ >

دليل لبطلان القول بالتوليد لان مرجعه الى المدخلية فى افادة الوجود وافاضته

وقوله و ان كانت بنحو الاعداد (ام) اى المنفى انما هى العلة الابدائية لا الاعدادية فانها ثابتة للموجودات الواقعة فى السلسلة العرضية

< ص ٧٣ >

قوله و كل شى الخ

ادفع توهم الشرك والقول بمدخلية الاشى فى الشىئية لان الممكن سواء كان

عقلا او نفسا او جسما او صورة او هيولى فهو بما هو ممكن لاشى محض بحكم الممكن الوجود بالذات ممكن الوجود من جميع الجهات والحشيات لا مدخلية له فى افاضة الوجود اصلا و تقرير الدفع ان تاثير السلسلة الطولية انما هو من جهة انها من صقع الربوبى ومن درجات فاعلية الحق ومن مراتب اسمائه وصفاته ومن جهة انها شى بشيئية الحق تعالى لم يتخلل اللاشى فيها لا من جهة انها ممكن ولاشى

(ص ٧٤)

قول والكليات الخ

تأكيد لبطلان القول بالتوليد بان التوليد فرع ان يكون الصور العقلية واردة على مرآت النفس من خارج سواء كان على سبيل الارتسام او الرشح واما لو كان بمسافرة النفس من حريم المادة و اقليم البدن الى ديار المرسلات وموطن المجردات ومشاهدتها لتلك المثل النورية الالهية بعناوينها التى هى اظلة وعكوس لها عن بعد كما هو مذاق شيخ الاشراق ومن تابعه فلا يرد على مرآت النفس صورة من خارج حتى يتصور القول بالتوليد ثم ان هذه الاقوال من هولاء الفرق ليست مخصوصة بهذا الباب بل يقولون بها فى مطلق الافعال والانار والتاثيرات والتسبيبات كما تقرر فى محله وقوله (قده) والكليات الخ اشارة الى كيفية ادراك التصورات وقوله واحكامها الخ اشارة الى كيفية ادراكها للتصديقات .

(ص ٧٤)

قوله (قده) المتحصلة المتناصلة الخ

المراد بكونها متحصلة الخ عدم كونها من الاعتبارات المحضة والانتزاعيات الصرفه او الالفاظ التى ظهر تحتها عدم ليخرج الانتزاعيات الصرف والمقدرات الوهمية والممتنعات المفروضة ونحوها فانها ليس لها اصل ثابت فى السماء العقلى والعالم العلوى ويمكن ان يكون مراده اخراج الاعراض لانها ليس لها عند القائلين بارباب الانواع و العقول المتكافئة ارباب انواع باستقلال

(ص ٧٤)

قوله (قده) عنوانات الخ

قدمرنا ان المذاهب فى ادراك النفس للصور الكلية والعقاييق النفس الامرية مختلفة فبعض الفلاسفة من القائلين بان العالم من مقولة الكيف ذاهب الى ان ادراك النفس



لتلك الصور والحقايق انما يكون بانطباع صورها فى النفس بافاضة المبدء الاعلى واعداد المقدمات و بعضهم من الذاهبين الى انه من مقولة الاضافة؛ قائل بانـه يكون بحصول اضافة مجهولة الكنه بين النفس و بينها و آخرون منهم ان حصولها يكون بخلاقية النفس وانشائها لها بحول الله وقوته وبعض آخريقول انه يكون باتحاد النفس معها او مع العقل الفعال وفريق آخريقول انه يكون بارتحال النفس من العالم الاسفل الادنى الى العالم الاجل الاعلى واتصالها بعالم الامر والانوار العقلية المجردة المرسله من الطولية والعرضية التى فيها جميع حقايق الاشياء ثم ينعكس ما فيها اليها او يترشح منها اليها او يحصل فيها لاجل فناءها فيها واتحادها بها وسراية حكم احد المتحدين الى الاخر و صدر متألمة الاسلام عليه رحمات الملك العلام يقول ان للنفس فى ادراكها ثلثة حالات و اطوار وانها فى بداية خروجها من حد قوة التعقل الى فعليته وحركتها من النشآت الحيوانية الى الانسانية وقبل ان يصير التعقل ملكة لها تشهد تلك الانوار المرسله المجردة عن بعد فيحصل فى مرآت ذاتها اشباح تلك الانوار و اظلالها و لاجل ان شهودها لها عن بعد وقبل بلوغها الى كمال التعقل تكون مفاهيم كلية وصور عقلية ضعيفة محتملة الانطباق على امور كثيرة وافراد متعددة وفى واسط حركتها وخروجها من شيمة البدن وغواسق المادة وبلوغها الى مرتبة من الكمال العقلى التجردى متحد بالمعقولات بالنحو الذى بيناه سابقا او بتلك الانوار على نحو اتحاد الفانى «بالمفنى فيه» ثم اذا بلغت الى الى الاشد العقلى واعلى مراتب الكمال المترقب لها واستكملت بالحكمتين وفازت بالحسنتين وصارت عقلا بسيطا ومرآتا عقليا ترى فيها حقايق الاشياء تصير خلاقة لها بحكم ان العقل البسيط الاجمالي خلاق للصور التفصيلية والمصنف «قده» مال الى هذه الطريقة فى حواشيه على الاسفار ولكن لم يفصل القول في هذا المقام و اشار الى ما يحصل للنفس فى ادراك تلك الصور فى بداية سيرها و خروجها عن مقام قوة التعقل الى فعليته بقوله

يشاهد عن بعد الخ

## « تقسيم للقياس »

(ص ٧٤)

قوله قد بهيته

اي هيئة التي تستلزم وجود مادته وتلازمه

(ص ٧٤)

قوله ( قد ) اذ لا يكون الخ

اقول وذلك لان الشئ لا يصير سببا للحصول شيئا يباينه من كل وجه مسادة و  
صورة قل كل يعمل على شاكلته ومراده ان عدم التصريح في المتن بلزوم الاشتمال على  
المادة عند عدم الاشتمال

(ص ٧٤)

قوله ( قد ) الوجود والوجدان الخ

قدم شرحه آنفا

(ص ٧٥)

قوله ( قد ) لان الكلي مجرد الخ

اما في الكليات الوجودية التي هي الصورة القضائية التي لامرد لها ولا تبديل عليها  
فواضح لانها مجردة عن المبهمة فضلا عن المادة ومحيطة برقايقها وبرنا مجانها بل بكل شئ  
دونها بحكم بسيط الحقيقة كل الاشياء ودائمة بدوام الحق في الدهور والاعصار والادوار  
والاكوار كما انها باقية ببقائه وحية بحياته واما الكليات المفهومية فلانها عنوانات و  
حكايات عنها وحكم المعنون يسرى الى العنوان مع انها ايضا مجردة عن الفواشى المادية  
محيطة بالافراد الغير المتناهية لا تتغير بتغير القرون والادوار هذا في التصورات و اما  
في التصديقات فدوام الاحكام الصادقة النفس الامرية سيما في القضايا الحقيقية واضح غير  
محتاج الى البيان

(ص ٧٦)

قوله ( قد ) واللازم الخ

اي النتيجة لازمة للمقدمتين و انفكك اللازم عن المازوم محال فحصول الاختلاف  
دليل على العمم والاختلال وذلك بيان لمضرة الاختلاف بان النتيجة لازمة للقياس فلا يمكن  
اختلافها الموجب لتخلفها

(ص ٧٧)

قوله ( قد ) انه عن جزئيين الخ

والسرفيه عدم تكرر الوسط على تقدير الجزئية لجواز ان لا يكون البعض المحكوم

(٢٦٧)

عليه في الصغرى المحكوم عليه في الكبرى ولا ينتقض بمثل قولنا هذا زيد و زيد ابن عمرو فهذا ابن عمرو لان موضوع الصغرى متحد مع محمولها حقيقة مع ان الشخصيات خارجة عن مورد البحث والنظر فتدبر .

قال المحقق الطوسي في شرح قول الشيخ في المقام بهذه العبارة وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون «فملا ينتج الايجاب والسلب واما في السالبتين فالمنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا يعتقد عن سالتين والشيخ قد حقق انعقاده فيما اذا كان احدى المقدمتين في قوة الموجبة اى تكون سالبة تلزمها موجبة اما مساويه لها كموجبة الوجودية اللادائمة لو لمع منها كموجبة الاضروورية للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب قد تنتج بقوة تلك الموجبات وتكون النتائج هي نتائج الموجبات انتهى والمراد من السالبة المذكورة السالبة المركبة وتحقيق الحق في الكتب المبسوطة

(ص ٧٨)

قوله (فده) و ما يورد من الشبهة الخ

المشهور في الاسنة والافواه ان المورد لهذه الشبهة سلطان المعارف الشيخ ابو سعيد ابوالخير اورده على رئيس الحكماء وشيخهم ابن على بن سينا قدس سرهما لبيان ان طريق النظر والفكر غير موصل للانسان الى ادراك حقائق الاشياء بان مرجع جميع الاشكال الشكل الاول مع انه دورى فاجاب الشيخ عنه بمغايرة طرفى للتوقف بالاجمال والتفصيل و مراده من الاجمال والتفصيل هو ما افاده المصنف فده لان مبنى الاشكال على ان المحكم فى المحصورات على الافراد وعلى الطبايع من حيث انها ملابها ينظر اليها لاما فيها ينظرو ان الافراد هي المحكوم عليها فى الحقيقة وليست هي المحكوم عليها بما انها ما فيها ينظر فتوهم المورد ان العلم بالنتيجة موقوف على العلم بالمقدمتين بالضرورة اما على سبيل الاعداد او التوليد او جرى العادة او ماشئت فسمه مع ان العلم بالمقدمتين ايضا موقوف على العلم بان كل متغير حادث التي هي الكبرى موقوف على العلم بان العالم متغير لان معنى الكبرى الكلية بناء على كون المحكوم عليه فيها هي الافراد و جميعها ان العالم وكذا وكذا من افراد المتغير حادث والمفروض ان العلم

بحدوده ايضا يحصل من العلم بالمقدمتين اللتين من جملتهما ان كل متغير الذى من جملته العالم حادث وهذا دور مصرح والجواب ان العلم بالنتيجة اى بان العالم بالخصوص و بالتفصيل حادث يتوقف على العلم بالمقدمتين و اما العلم بان كل متغير حادث لا يتوقف على العلم بان العالم بما هو عالم و بعنوان كونه عالما بخصوصه و تفصيلا حادث بل يتوقف علم العلم اجمالا بعنوان انه متغير حادث لا بعنوان انه عالم بخصوصه فالعلم به من حيث انه متصف بعنوان خاص هو العالمية متصف بصفة اخرى هى الحدوث متوقف على العلم به من حيث انه متصف بصفة اخرى بعنوان آخر فلا دور اصلا لاختلاف طرفى التوقف ولكن بعض الاصوليين اجاب عن الدور بالفرق بين القضايا الخارجية و الحقيقية و تسليم الاشكال فى الاولى و عدم تسايمه فى الثانية بان الحكم فى الخارجية انما يكون على الافراد المتحققه فى الخارج

فيجب فى الكلية منها العلم باتصاف جميع افرادها بالمحكوم به حتى يصدق الحكم فيها على نحو الكلية وهذا بخلاف الحقيقة فان الحكم فيها انما يكون على الافراد المقدرة الوجود سواء كانت موجودة فى الخارج وفى نفس الامر اولافا لحكم فى الكلية منها لا يتوقف على الحكم باتصاف جميع الافراد الموجودة لموضوعها بالمحكوم به حتى يلزم الدور بل الحكم فيها يتوجه على الطبيعة المقدرة الوجود ولولم يكن لها افراد او فرد اصلا حين الحكم ولكن تتوقف فعليا الحكم فيها على تحقق موضوعها واجباب عن الاشكال فى الخارجية بانها غير مستعملة فى العموم فلا يرد من قبلها على تقدير الدور حزاة اصلا ولكن هذا الجواب ليس بمستقيم عند ارباب التحقيق اما اول فلان الحكم فى الحقيقة وان لم يتوقف على وجود موضوعها بالفعل ولكن على تقدير وجوده يسرى الحكم اليه بل يكون منظورا اليه لما قلنا من ان الطبيعة فيها ما بها ينظر لاما فيها ينظر فتأمل واما ثانياً فلان الحكم بان القضايا الخارجية غير معتبرة فى العلوم على خلاف ما صرح به ائمة الفن واما ثالثاً فلان الحكم بان فى القضية الخارجية يتوقف على حصول العلم بها على العلم باتصاف جميع افراد موضوعها بالحكم على سبيل الاستقراء التام ليس فى محله لانه قد يحصل العلم فيها من طريق آخر كاخبار معصوم او بنحو آخر كما

(٢٦٩)

لا يخفى واما رابعاً فهذا الجواب ايضاً يرجع الى ما اجاب به الشيخ قده لان العلم بكلية الكبرى فيها وان لم يحصل من العلم باتصاف موضوعها من حيث التفصيل بكونه محكوماً عليه بهمومها ولكن يتوقف على العلم باتصافه بذلك اجمالاً كما لا يخفى فلو كان هذا المقدار سبباً للتوقف والدور لكان موجباً له في كلتا القضيتين وان لم يكن سبباً لم يكن بموجب له في الخارجية ايضاً فتأمل

( ص ٧٨ )

قوله (قده) فمدفوع الخ

والى هذا الجواب يول ما قيل في المشهور بالفرق بينهما بالاجمال والتفصيل لان المراد ان العلم بالكبرى يتوقف على العلم بالنتيجة اجمالاً لا تفصيلاً اى بالعلم بالاصغر بالعنوان الاجمالي الذى هو الاوسط لا بعنوانه التفصيلي الخاص به مثل العلم به بما هو حيوان لا بما هو انسان مثلاً وقيل ان التحقيق ان الحكم فى الكبرى ليس على الافراد بهوياتها بل المحكوم عليها فيها انما هى المهية الكلية والعنوان الكلى لكن على نحو يسرى الى المعنوي فلا يتوقف العلم بكلية الكبرى على العلم بجميع افراد الاوسط بهوياتها بل بما هو مصادق للكبرى وهو لا يتوقف على العلم بالنتيجة مثلاً اذا قلنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فالعلم بكلية الكبرى اما ان يحصل بالاستقراء اى الاستقراء التام واما ان يحصل بطريق آخر مثل الضرورة او قيام برهان قطعى عليه و نحو ذلك مثل ان يعلم بالضرورة او بالبرهان ان لازم طبيعة التغير و ماهيته الحدوث و الوجود بعدم فيحكم بسريان الحكم الى جميع مصاديقه وافراده فحكم الافراد و المصاديق انما يعلم من العلم بحكم العنوان الكلى لا بالعكس كما فى الفرض الاول فسان حصل بالاستقراء فلا اشكال فيما ذكر من التوقف ولكنه خارج عن مورد البحث لان العلم بالنتيجة يحصل حينئذ بالاستقراء بل حصل قبل العلم بالقياس لابعده وان حصل بالطريق الثانى فلا توقف للعلم بكلية الكبرى على العلم بالنتيجة بل الامر بالعكس فتدبر .

( ص ٧٨ )

قوله (قده) لامصادرة

المصادرة على تقدير حصول العلم بالنتيجة من العلم بالكبرى بعنوان انه انسان والدور على تقدير حصوله من العلم بهجائساته او توهم المصادرة بالحفاظ ان موضوع

النتيجة هو الانسان في المثال المذكور وموضوع الكبرى ايضاً هو الانسان لانه في ضمن كل حيوان مثلاً والدور بلحاظ ان الموضوع في الكبرى هو الانسان لكن بشرية الافراد الاخر للحيوان لا الانسان فقط حتى يلزم المصادرة ولان المصادرة على تقدير اتعاد طرفي التوقف والدليل والمدلول مفهوماً وفي المقام ليس كذلك و بعبارة اخرى بالنظر الى ان الموضوع معناً في الكبرى هو الانسان تالزم المصادرة وبالنظر الى انه بحسب الصورة الحيوان وافراده يلزم الدور فتدبر .

قوله (قده) وصغراه لانعكس الخ (ص ٧٩)

لأنها سالبة جزئية والسالبة الجزئية لنعكس لها .

قوله (قده) عكس الخ (ص ٧٩)

اما فعل امر بتشديد الكاف خفيف للضرورة او بضم العين فعل مالم يسم فاعله او بفتحها يارجاع الضمير المستتر الى الضرب المتبج او بكسر ها و تسكين السين تشبيهاً « بكتف » .

قوله (قده) وفيها مانع آخر الخ (ص ٨٠)

وهو كون الكبرى فيها بعدعكس الترتيب سالبة لاتصالح لصغرى الاولي

قوله (قده) ولا مفيض في الحقيقة الخ (ص ٨٠)

فيه اشارة الى ان الموترات الامكانية كلها معدات وآلات و وسائل وبالجملة موثرات مجازية لاحقيقية

قوله (قده) للحدين الاخيرين الخ (ص ٨٠)

اي الاوسط والاكبر

العبارة في النسخ التي رايناها هكذا والاولى الاخص بالسين في مقابل الاشرف وعلى تقدير كون النسخة كما في الكتاب فالمراد ان الجامع للموصفين وهما الشرافة و الاخصية اذا كان عقيماً بالنسبة الى النتيجة الكلية فكيف لا يكون الفائد لهما كالاغم المشتمل على السلب او الفائد لاحدهما كالاخص المشتمل عليه عقيماً بالنسبة اليها فتدبر

قوله (قده) بدلالة الشرط (ص ٨١)

اي فكنت في الرابع بما ذكرناه اجملاً من شرائطه بقولنا « و مينكخ اوخنين

كائن قد ازم « للاربع فالشرط ذى كیفاً وكم وذلك لبعده عن الطابع لانه عن الاول الذى هو الاقرب الى الطابع وبديهي الانتاج فيجب على من يريد البيان التفصيلى فى شرائطه بحسب الجهة ودليل اتاجها او عقمها الرجوع الى كتب القوم المتسكفة لبيان ذلك على نحو التفصيل .

( ص ٨٢ )

قوله (قده) كيف الاخص

فى بعض النسخ الذى كتبه بعض تلامذة المصنف (قده) المعروف بحكيم الهى) و استنسخه من نسخة الاصل الاخص بالسین وهو الصحيح عندى لانه فى قهسالى ذى الشرفین والمناسب مقابلته مع الاخص بالسین لا بالصاد مع انه غير مناسب من حيث المعنى ايضا فتدبر

&lt; ص ٨٢ &gt;

قوله ( قده ) و اما اخرناه

اي اخرنا بيان الاول من الثالث فى قولنا ذوالشرفین الخ و ذكرناه فى المقام مع انه كان الانسب ذكره سابقا عند بيان تناجى الضروب المنتجة المذكورة للشكل الثالث لعدم اختصاص ما ذكرناه فى المقام لجهة عقم الكلية فهذا الضرب به بل يجرى فى غيره من نظائره ايضا من ضروب ساير الاشكال التى لا تنتج الكلية من الحملات والشرطيات والبساط والمركبات فيقال فيها اذا كانت الموجبة الكلية التى هى الاشراف والاخص غير منتجة للكلية فكيف ينتجها بالجزئية التى اخص واعم كما يظهر مما افدناه سابقا

( ص ٨٢ )

قوله (قده) اذ يجرى فى غير الثالث الخ

اي يجرى فى غير الشكل الثالث وهو الشكل الرابع فان الضروب المنتجة لهذا الشكل خمسة واحدها منتجة للكلية والاربعة الباقية لا تنتج الاجزئية فيقال فى بيان عدم اتاج تلك الضروب للكلية ان ذوالشرفین والاخص منها وهو الضرب الاول منها المؤلف من موجبتين كليتين اذالم ينتج الاجزئية فكيف مالا يكون كذلك منهما ولكن لا يجرى ذلك فى الشكل الاول والثانى كما هو واضح لا يخفى

( ص ٨٢ )

قوله (قده) الافتراضى الشرطى

قد بينا سابقاً انه بناء على ما هو التحقيق من ان مفاد السالبة فى جميع القضايا

(٢٧٢)

سلب الربط لاربط السلب يكون تسمية الموجبات من القضايا مطلقاً باسميها على سبيل الحقيقة واما السوالسب منها فعلى المختار يكون التسمية اما بلحاظ الصورة او بسبب التشبيه او بعلاقة قبل السلب وكذا في المركبات من العملية و الشرطية و نحوها يكون التسمية اما بسبب التقليل او من باب تسمية الكل باسم جزئه او باشرف اجزائه مثل المركب من العملية و الشرطية بلحاظ اشرفية الحماية او بلحاظ كونها اكثر استعمالاً في العلوم والمحاورات فتدبر .

( ص ٨٢ )

قوله (قده) زوج الزوج

هو عدد زوج يعد عدد زوج بعدد هو ايضاً زوج كالثمانية بعدها الاثنان بعدد الاربعة والاثنان والاربعة زوجان و زوج الفرد عدد زوج بعده عدد زوج بعدد هو الفرد كالعشره بعدها الاثنان بعدد الخمسة و هي فرد ولكن الاثنان زوج وكالسبعة بعدها الاثنان بعدد الثلاثة و هي فرد او بعدها عدد فرد كالثلاثة بعدد هو زوج اي الاثنان وقيل ما بعده عدد فرد بعدد هو الزوج مثل العشرة بعدها الخمسة بعدد الاثنان و مثل ثمانية عشر بعدها الثلاثة بعدد الستة و هي زوج و بعدها عدد زوج بعدد الفرد فان الاثنان بعدها بعدد التسعة .

(ص ٨٣)

قوله (قده) ثم ان الاحتمالات

وذلك لان القضية المتصلة للزومية انما تتحقق اذا كانت بين المقدم و التالى ملازمة وجودية بان يكون المقدم ملزوماً و التالى لازماً و اللازم لا يخرج عن قسمين احدهما ان يكون مساوياً للملزم كوجود النهار لظلوع الشمس ثانيهما ان يكون اعم منه مثل الحرارة لوجود النار ولكن لا يمكن ان يكون اخص من الملزم ولا مابياً ولا اعم واخص منه من وجه لمنافاة جميع هذه الامور مع الملازمة الوجودية كما هو ظاهر بجلى فيبقى من النسب الاربعة التساوي والعموم والخصوص المطلق ولاشك انه اذا كان بين المقدم و التالى التساوي يلزم من وضع كل؛ وضع الاخر و من رفعه رفعه ، ولكن اذا كان بينهما العموم والخصوص المطلق يلزم من وضع المقدم وضع التالى ولكن لا يلزم من رفعه رفع التالى وبالعكس في العكس مثلاً يلزم من وجود النار و وضعها وجود الحرارة و وضعها ولكن لا يلزم من رفع النار رفع الحرارة وكذلك يلزم



من رفع الحرارة رفع النار ولكن لا يلزم من وضع الحرارة وضع النار لجواز تحققها بسبب وجود الحركة او طلوع الشمس وغير ذلك من الاسباب الموجدة للحرارة كما افاده في الشرح ولكن لما التزموا بكلية قواعد المنطق لاحظوا تحقق الاستلزام والانتاج في جميع الموارد وفي كل القضايا المتصلة اللزومية حتى يتمشى فى جميع الموارد التى يتحقق الملازمة سواء كانت النسبة بينهما التساوى او العموم والخصوص المطلق فلذلك صارت الاحتمالات المتصورة اربعة والمنتج منها اثنين ولكن فى اللزومية المتصلة فشرطها ان تكون كلية لزومية لان الجزئيتين لا تنتجان ولا الاتفاقيه فاذا كانت موجبة كلية تكون النتيجة فيها ما تقدم و ان كانت سالبة كلية فهى تستلزم موجبة كلية متصلة موافقة لها فى المقدم ومتناقضة لها فى التالي فهى تنتج بالردالى الموجبة ما تنتج الموجبة اى تنتج باستثناء عين اى جزء كان نقيض الاخر كقولنا ليس البتة ان كان زيد كاتباً فيده ساكنة فانه يستلزم كلما كان زيد كاتباً فيده ليست ساكنة فاذا قلنا لكنه كاتب فقد استثنينا فى الحقيقة عين مقدم الموجبة اللازمة فينتج عين تاليها الذى هو نقيض الجزء من السالبة وهو ان يده ليست ساكنة ولو قلنا لكن يده ساكنة فقد استثنينا فى الحقيقة نقيض تالى المتصلة الموجبة فينتج انه ليس بكاتب الذى هو نقيض مقدم الموجبة ونقيض الجزء الاخر من السالبة ولو كانت اتفاقيه فلا تنتج اصلا لان صدقها يتوقف على صدق اجزائها فاذا حكمنا بالاتصال الاتفاقي وجب ان يكون كل واحد من اجزائها معلوم الثبوت لنا فلا يحصل لنا باستثناء عين المقدم علم مستأنف بثبوت التالي لانه ثابت قبل الاستثناء ولا يجوز استثناء النقيض فيها لان التالي يجب ان يكون صادقا حتى يصدق الاتفاقيه فلا يجوز الحكم بانتفائه انتهى ما افاده الشارح العلامه (فده) وهذا فى المتصله واما فى المنفصلة: فلما كان الحكم فى الحقيقة بالمعاندة والمنافاة بين الجزئين فهما فى حكم النقيضين لا يجتمعان فى الصدق ولا يرتفعان فوضع كل ؛ ينتج رفع الاخر وبالعكس فيكون النتائج اربعا واذا كان بينهما مانعة الجمع فقط فهما متنا فيان جمعاً لارفعاً فلذلك يلزم من وضع كل رفع الاخر ولا يلزم من رفعه وضع الاخر لجواز رفع كل منهما واما اذا كان بينهما منع الخلو فقط فيلزم من رفع كل وضع الاخر ولا يلزم

من وضعه رفعه لجواز اجتماعهما وهذا في منع الجمع والخلو بمعنى الاخص واما فيهما  
بمعنى الاعم فالحكيم فيهما ايضاً هذا الحكم لانهما يجتمعان مع الاخص ومع الحقيقة  
والحكم في الاخص يكون ما ذكرناه. ولان قواعد المنطق يجب ان تكون كلية؛ فلذلك  
حكموا بان النتيجة فيهما مطلقاً اثنان

(ص ٨٣)

قوله (قدّمه) قياس الخلف

الخلف في المعنى؛ الباطل والمحال وهو في الحقيقة من اقسام القياسات المؤلفة  
وشبيهه بعكس القياس والفرق بينه وبين المستقيم من وجوه: الاول ان المستقيم من  
اول الامر يتوجه الى اثبات المطلوب والخلف متوجه في اول الامر الى انتاج حكم  
ظاهر الفساد ليستدلوا من فساده على الحكم بفساد نقيض المطلوب ثم يرجعون منه و  
يثبتون من فساد نقيض المطلوب صحته . و الثاني ان مقدمات القياس المستقيم  
موافقة للمطلوب لان المطلوب محقق فيها بالقوة ومقدمات قياس الخلف مشتملة على  
مناقض المطلوب وموافقه كليهما والثالث ان الانتاج في القياس المستقيم مشروط  
بتسليم كلتا المقدمتين تسليماً حقيقياً او ظنياً او تقدير التسليم او شبه التسليم كما ظهر في  
الصناعات الخمس وفي قياس الخلف يسقط شرط التسليم في المقدمة الواحدة التي هي  
نقيض المطلوب . والرابع ان نتيجة القياس المستقيم ليست بمفروضة في اول الامر حتى  
تلتزم من القياس ونتيجة قياس الخلف مفروضة من اول الامر ليركبوا القياس عن نقيض  
المطلوب قال شارح كتاب حكمة الاشراف وسمى قياس الخلف به اما لان الخلف هو  
الشي الردي او المحال واما لان الحاصل من هذا القياس هو اثبات المطلوب بابطال لازم  
نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته فكان المطلوب ياتي من ورائه وخلفه و  
هو قياس مركب من قياسين احدهما اقترااني من متصلة و حملية ان كان المطلوب حملياً  
او من شرطيتين من جزء تام وغير تام ان كان المطلوب شرطياً والاخر استثنائي كقولك  
ان كذب لاشي من الازلي بحادث لصدق بعض الازلي حادث وكل حادث مسبوق بالعدم  
فبعض الازلي مسبوق بالعدم وهذا محال وحيث ان المحال ليس بثابت فصدق قولنا لاشي  
من الازلي مسبوق بالعدم ثابت وهو المطلوب .

(٢٧٥)

قوله (قده) ذواتالاف

(ص ٨٤)

هذا خبر للمبتداء اى قياس خلف وجاء جيىء به لتصحيح النظم وتقدير الكلام

هكذا قياس الخلف مؤلف من الاستثنائى والاقتنائى وهكذا ورد تركيبه من اهل  
الفن وان كان الاخرى ان يقرء بالنصب ليكون حالالفاعل كما لا يخفى

(ص ٨٤)

قوله (قده) و هكذا لولم يثبت المطلوب

مثل ان يكون المطلوب لاشى من الازلى بغير ابدى فنقول لولم يصدق قولنا لاشى من الازلى  
بغير دائم لصدق نقيضه وهو قولنا بعض الازلى غير دائم ولنا مقدمة صادقة وهو قولنا كل غير دائم مسبوق

بالعدم الزمانى فينتج من الاول بعض الازلى مسبوق بالعدم الزمانى وهذا باطل محال لصدق

نقيضه وهو لاشى من الازلى بمسبوق بالعدم الزمانى وهذا المحال انما لزم من قولنا

بعض الازلى غير دائم اى نقيض النتيجة لامن المقدمة المفروضة لانها مسلمة الصدق و

محققه ومستلزم المحال محال فنقيض النتيجة محال فالنتيجة حقة صادقة وهذا معنى قول

المصنف ومستلزم المحال محال فتدبر

(ص ٨٥)

قوله (قده) كما يقال

قد شاهدنا فى بعض الكتب المصرية تكذيب مايقال وان المشاهد من التماسح

خلاف ما نسبوا اليه

(ص ٨٥)

قوله (قده) تشارك جزئى

قال المحقق الطوسى (قده) فى شرح الاشارات بعض المتكلمين والفقهاء

يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففى مثل قولهم السماء محدث لكونه متشكلاً كالبيت

ويسمون البيت ومايقوم مقامه شاهداً والسماء غائباً والمتشكك معنى وجامعاً والمحدث

(المحدث) حكماً ولا بد فى التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا فى

اصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكك و كل متشكك

فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى واردة انواع التمثيل ما اشتمل على

جامع عدمى ثم ما خلا عن الجامع و اوجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم و يثبتون

تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجوداً وعدماً وهو مع انه يقتضى كون كل واحد منهما علة للاخر لايجدى بطائل لان التلازم لوصح لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهوان يقال تعليل الحكم اما يكون المييت متشكلاً فيعمل به وهم يطالبون . اولاً بكون الحكم معللاً . وثانياً بحصر الاقسام . وثالثاً بالسبر في المزدوجات الثنائية فما فوقها مما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضاً لان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلاً دون الفرع او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم اينما وقع دون الثاني وقد اختص الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة للفرع كان الاستدلال به برهاناً والتمثيل بالاصل حشواً و موضع استعمال التمثيل الخطابية ثم الشعرو يسمى في الخطابة اعتباراً والمنجج منه بسرعة برهاناً انتهى كلامه وهذا هو مراد المصنف مما افاد في المقام والتعريف الذى ذكره المصنف اولى مما نقله عن البعض لان التشبيه قد يستعمل على سبيل المجاز لاعلى سبيل الحقيقة وهى ايضاً ليست مما يثبت به الحكم فى المشبه على سبيل الجزم وعلى النحو الذى ثبت فى المشبه به بخلاف التشريك وايضاً الميثت للحكم فى المشبه نفس التشبيه وفى التشريك الميثت له هو الجامع بين الجزئين وغير ذلك من الفروق هذا

قوله (قده) وزيف بانه يقتضى علية كل من الجامع الخ (ص ٨٥)

وذلك لانه لو كان سبب جعل الجامع علة للحكم؛ مجرد التلازم بينهما وجوداً فهذا الملاك موجود فى الطرفين فيجب الحكم بعملية كل واحد منهما للاخر و ان كان السبب استفادة التلازم الذى بين العلة والمعلول بينهما بان يكون تـسـلـاـزـم الجامع مع الحكم من قبيل تلازم العلة مع المعلول والعلة الموجبة مع معلولها وعلى سبيل الايجاب لا الكاشفية وتلازم الحكم مع الجامع من قبيل تلازم المعلول مع العلة الموجبة اياه اى على سبيل الكاشفية فلا يحتاج التعليل حينئذ الى الدوران بل التعليل معلوم قبله لابه وبالجملة التلازم على تقدير لا يفيد وعلى تقدير يفيد ولكنه اما مستلزم للمحال واما غير مثبت المطلوب فتدبر، والى هذا اشار قده فى حاشية منه فى المقام بقوله ان قيل الدوران الخ قد نقل هذه الحاشية فى الحاشية فراجع

(٢٧٧)

## « في الصناعات الخمس »

(ص ٨٦)

قوله (قده) حالكونه حقيقة بها

اي حالكون القياس حقيقة بالخطابة وهذا احتراز عن السفسطة او عن الخطابة في الامور الغير الحققة فانها ليست موعظة حسنة كما لا يخفى

(ص ٨٧)

قوله (قده) للافحام

اي الازام والاسكات

(ص ٨٧)

قوله (قده) والخطابة للتخطى

اي لتنبه من يتخطى عن طريق الوسط ويسلك مسلك الجهال او التخطى من الخطوء اي للمرور على طريق الحق والاتصاف بالاخلاق الحسنة والاحتراز عن ابداء الناس وارتيكاب المعاصى .

## « البرهان »

(ص ٨٧)

قوله (قده) هيهنا الخ

التقييد بهيهنا لاجراخ اطلاقه في اول الكتاب على كل ما يذكر في امامه وكذا في مقدمة العلم لما يتوقف عليه مطالبه ومسائله .

(ص ٨٧)

قوله (قده) موقنة

اي مفيدة لليقين سواء كانت مقدماته بديهية او نظرية ان قلت اذا كانت مقدماته بديهية يكون هو ايضاً بديهيّاً فحينذ يخرج عن البرهان لانه من اقسام الدليل والاستدلال لا يتمشى في البديهيات او لاقلت : بداهة المقدمات لانلازم بداهة الحكم كما في كثير من الاقيسة الهندسية التى مقدماتها قياس المساواة او العلوم المتعارفة وثانيا ان الامور البديهية قد تحتاج الى الاستدلال ولو بطريق التنبيه . وثالثاً ان عدده من طرق الاستدلال انما هو بالنظر الى الغالب او الاغلب فلا يضربه الافراد النادرة ان قلت : عد السفسطة والمشغبة وكذا الشعر من اقسام الاقيسة والحجج التى تكون من افراد التصديقات ليس بصحيح لان السفسطة لانفيد التصديق غالباً والشعريات ايضاً لانفيد الا التخويل لا

التصديق فلاوجه لعددها منها اصلا قلت : اما السفسطة والمشاعبة فعددها منها لان مبادئها من اقسام القضايا التي يحكم بها العقل اما حكماً ظنياً او وهمياً او هي مما يسلمه الخصم ويحكم على طبقه ويدعن به حكماً واذعاناً يقينياً او تسليمياً فكذلك القياس المركب منها ولذلك قال المحقق في شرح الاشارات فاقسام التصديقات علمي و ظني و وضعي و تسليمي والمغالطة تسليمي والاخيران مبادئ الجدل مع انه قديفيد اذعان الخصم والتصديق به وايضاً لاشك ان هذه الاقيسة مما يفيد الحكم الغير العدل كما سيصرح به المصنف بقوله: وشانه التموية والحكم الغلط وهذا يكفي في عددها منها وايضاً مشابهتها المادية او الصورية تصحح عددها منها كما لا يخفى و اما الشعر فهو ايضاً يقيد الترغيب والترهيب وقد يورث التصديق كما ورد «ان من الشعر احكمة» وهو ايضاً مؤلف من القضايا النهائية انها في الاكثر كاذبة ولذا قيل احسن الشعر اكذبه فهو ليس من اقسام التصور كما لا يخفى فان التخيل ايضاً نوع من التصديق وغرض صاحب صناعة الشعر ايضاً ايجاد نوع تصديق ولو ظناً او توهماً بكمال الممدوح او نقصان من يذمه مثلامع ان المراد من الشعر الذي عد من الصناعات ليس الشعر المصطلح فقط بل مطلق الكلام الموزون كما صرح به المصنف (قده) في الكتاب وغيره ايضاً مصرح به حتى انه توهم بعض جهلة زمان النبي (ص) ان القرآن الكريم من الشعريات فلذاك نزلت الاية المباركة «والشعراء يتبعهم الغاؤون، وما علمناه الشعر ولا ينبغي له» في تعبيرهم وتوبيخهم وكل ما ياتي به الشاعر فانما هو بصورة التصديق وان لم يرد به التصديق حقيقة نعم هو في الغالب كذلك ولذا قال شارح كتاب الاشارات المحقق الطوسي (قده) فاقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هي علمي و ظني و وضعي و تسليمي لاغير ومبدء البرهان علمي ومبادئ الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية واما الشعر فـلا تدخل مبادئه تحت التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وقسال المحاكم ايضاً و مبادئ الشعر ليست تصديقات بل تخييلات لا يعتبر فيها الحكم فان القائل بان العسل مرهوع لم يصدق بل ابرزه في معرض التخيل والتمثيل و انما اجرت مجرى التصديقات من حيث انها تؤثر في النفس قبضاً وبسطاً كما ان التصديق كذلك

(٢٧٩)

(ص ٨٧)

قوله (قدّه) وفي صيغة الجمع الخ

اي في قوله (قدّه) مقدمات

(ص ٨٧)

قوله (قدّه) اذ يكفي الخ

ومن هنا قيل ان النتيجة تابعة لآخس المقدمتين ولكن يجب ان يعلم ان هذه المقدمة المشهورة لا تصح باطلاقها الا في الكم وامافي الكيف فانها يصح في السؤال اذا كانت بسيطة وكذا باعتبار الجهة فيها ايضا تفصيل سيأتى الاشارة اليها في محله

(ص ٨٧)

قوله (قدّه) لاستحالة الدور الخ

قدحققنا فيما سبق من الكلام ان الدور والتسلسل على تقدير لزومهما في المقام من قبيل الدور والتسلسل المستحيلين لامن قبيل الدور المعنى والتسلسل الغير المستحيل فراجع اليه.. وهذا دليل لمرجئيتها للكل فانه لو لم ينته الاكتساب اليها الدار او تسلسل قوله (قدّه) في محل واحد شخصي الخ

(ص ٨٨)

التقييد بالشخصي لاجتماعها في محل واحد نوعي او جنسي كالسواد والبياض في الانسان والحيوان والتقييد بالمادى لعدم امتناع اجتماعهما في المحل المجرّد كالذهن العالى والسافل وفي الحقايق البسيطة بل في حقيقة الحقايق واصل الاصول كما قيل (عرفت الله بجمعه بين الاضداد)

(ص ٨٩)

قوله (قدّه) استناده العقل الخ

اشارة الى ان الافكار معدّات لامولدات او مؤثرات وان مقيض النتائج هو العقل

الكلّي باذن الله وحوله وقوته .

(ص ٨٩)

قوله (قدّه) فيمنة الحس الخ

اي في وسعه وطاقته وقوته .

(ص ٨٩)

قوله (قدّه) ثم يستثنى الخ

فيقال ولكن ذلك دائم او اكثرى فليس بانفلي

(ص ٨٩)

قوله (قدّه) في الاشتمال الخ

فيقال في التواتر لو لم يكن ما اخبر بوجوده موجوداً لزم تواطو المخبرين وتوافقهم

على الكذب وهو محال فما اخبروا به واقع محقق .

( ص ٨٩ )

قوله (قده) كالاربعين الخ

او اقل او ازيد .

( ص ٩١ )

قوله (قده) فهي المتواترات الخ

اقول قال الفاضل العلامة في شرح حكمة الاشراف عند شرح قول مصنفه ومن الهندسيات المتواترات وهي قضايا يحكم بها الانسان لكثرة التسامع والشهادات من المخبرين فانه لو حصل اليقين بقول واحد كان حديسياً لامتواتراً اذ المعتبر في الكثرة بشرط عدم امتناع المخبر عنه والامن من التوافق على الكذب و انتهاها الى من شاهد المخبر عنه كالحكم بوجود مكة في زماننا ووجود جالينوس وغيره في ازمة متفاوتة ويشترط فيه استواء طرفي ذلك الزمان و وسطه في حصول ذلك العدد التواتري وانما ترك اشتراط كونه مستنداً الى الحس لظهوره واستغنائه عنه فانه لو اطبق اهل العالم بالاخبار على ان العالم قديم او حادث (محدث) او على اجتماع النقيضين و نحوهما لما افاد اخبارهم يقيناً عن امر معقول لامحسوس والى الشرطين اشار بقوله ويكون الشيء ممكناً في نفسه الى آخر ما افاد ثم قال المصنف «وليس لنا ان نحصر عددها اي عدد الشهادات في مبلغ» قال الشارح كما حصره بعض اهل الظاهر في عدد كمن حصره في اربعين الذي ينعقد به الجماعة في بعض المذاهب او ثلثمائة وثلاثة عشر عدداً بل بدرالى غير ذلك من تحكمااتهم الباردة (انتهى) وقد اشترط بعض المحققين شرط آخر وهو ان لا تكون ذهن السامع مسبوقاً بشبهة وهذا الاشرط في محله لما نشاهد من انكار اليهود معجزات عيسى (ع) وهم والنصارى معجزات نبينا (ص) مع انها متواترة بالتواتر الاجمالي قطعاً لسبق اذهانهم بالشبهة وهي دوام شرع نبيهم الى يوم القيمة مثلاً فتدبر .

### «في البرهان اللهي والاني»

( ص ٩١ )

قوله (قده) لان العلم بالعلة الخ

قيل العلم بالعلة اما يكون من الجهة التي هي بها علة او لامن تلك الجهة ولو كان لامن تلك

الجهة فلا نسلم ان العلم بها مستلزم للعلم بالمعلول و ان كان من تلك الجهة



فكما ان العلم بالعلمة من هذه الجهة مستلزم للعلم بالمعلول فكذلك العلم بالمعلول من  
الجهة التى هو بها معلول لتلك العلة مستلزم للعلم بالعلمة وان لم يكن من هذه الجهة فلا  
يستلزم العلم بالعلم بالمعلول اصلا وبالجملة الامر فى العلة والمعلول من هذه الجهة سواء  
فالاولى ان يقال فى وجه الاوثقية ان العلم بالعلمة بالجهة التى هى بها علة يستلزم العلم  
التام بالمعلول من جهة ان العلة تمام المعلول ومدوت حقيقته وذاته واما العلم بالمعلول  
من الجهة التى هو بها معلول لا يستلزم العلم التام بالعلمة بل يستلزم العلم بها بوجهها  
فان المعلول جهة من جهات سبب العلة وجودها وليس مدوت ذاتها ومقوم وجودها فتأمل  
ثم ان هنا برهان آخر هو اوثق من الجميع ويسمى بشبه اللم وهو الاستدلال من ذات الشئ  
على ذاته ودلالته بذاته على ذاته كدلالته تقديست اسمائه على ذاته واليه الاشارة فى قوله  
تعالى اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد وهو طريق الصديقين الذين يستشهدون  
به تعالى عليه ووجه او ثقته من الكل عدم احتياجه الى واسطة اصلا مع ان جمعا غفيرا  
من الحكماء يرون اليمينونة العزلية بين العلة والمعلول كما فى - برهان اللم استدلال  
بالمباين بوجه على مذاقهم بخلافه في هذا الطريق ودون ذلك الطريق طريق آخر يسميه  
بعض العارفين ببرهان شبه الان وهو الاستدلال بالنفس الانسانية عليه تعالى سيما اذا  
كانت بالغة اى نفس المستدل الى مقام من رانى فقد رانى الحق حيث ان الدال والدليل  
والمدلول فى الحقيقة شئ واحد لمكان فناء السالك فى المسلك اليه فتبصر

( ص ٩١ )

قوله (قده) كما هو المشهور الخ

انما نسب ذلك الى المشهور لان عملية التعفن للحمى امر مشهورى والعملة الحقيقية  
انما هو الله تعالى او وجه من وجوهه كما قيل .

مات زيد اكر فاعل بىدى پس چرا زمرک خود غافل شدى؟

اويكون فى قبال القول الذى ينقله بقوله وقيل الاخر الخ فتأمل اولامكان ان  
يقال ان التعفن عملة لاشتداد الحرارة وهى للحمى ويمكن ان يكون التعبير بالمشهور  
كون الحمى معلولا للتعفن والدق واليوم فالتعفن عملة هى اخص من المعلول مع ان  
المعتبر فى اللم اخذ العلة المتساوية

(ص ٩٢)

قوله (قده) لا الثبوت الشئى

اى المجمولى لا الربطى الذى هو فى ثبوت الاكبر للاصغر

(ص ٩٤)

قوله (قده) لانه معلوله الخ

اى الجسم من علة قوام الحيوان ومهيته لامن علة وجوده وانيته كما هو واضح  
ويمكن ان يكون المراد المعلولية فى الوجود بمعنى ان جعل الحيوان يجعله بعين جملة  
جسما حيوانا و من هنا قيل الذاتى بتقديم على ذى الذاتى فى الوجودين فتدبر

(ص ٩٤)

قوله (قده) فهذا اما واسطة الخ

هذا مبين على مذاق المشهور من جهة تخصيصهم البرهان الاى بالاستدلال  
من المعلول على العلة واللمى بالاستدلال من العلة على المعلول ولما كان الشيخ فى الشفا  
وغيره من مؤلفاته سمي الاول باسم السدليل وجعل الاى اعم منه و محاذكر المصنف  
فى الكتاب كما اشار اليه اخيراً بقوله واما اى الخ فلا يتحقق الواسطة كما  
زعمه قده

(ص ٩٤)

قوله (قده) درج التلازم

اى ما اذا كان الاكبر والاوسط متلازمين ومعلولى علة واحدة

(ص ٩٤)

قوله (قده) فاضيف الصلة الخ

اى اضيف الخارج الذى هو صفة الى «ام» الذى هو الموصوف

(ص ٩٤)

قوله (قده) متممات العلة الخ

فان الشرط اما مأخوذ فى ناحية العلة الفاعلية ان كان من متممات الفاعلية او فى  
ناحية المادية ان كان شرطاً للقبول ومتمم له والمعد مأخوذ فى ناحية المادية لانه متمم  
القابلية وعدم المانع كالشرط باعتبارين وجهتين فلا يكون العلة اكثر من اربع ولا  
ينتقض بها حصرها فى اربع وكذا الآلات والادوات لكنها فى الاكثر واسطة بين الفاعل  
والمنفعل فى اىصال اثره اليه

(ص ٩٢)

قوله (قده) كاتقوة العاملة

هى بزاء القوة العاملة التى تسبق الشوق وتاكد ها التى هى الارادة وهى قوة

(٢٨٣)

منبثة في العضلات التي تسمى في الفارسية بالماهيجه ينشاء التحريك طاعة للقوى المتقدمة عليها وهي مسخرة بامرها

(ص ٩٣)

قوله (قده) يجمع المسخن

اي الحرارة في الباطن

(ص ٩٣)

قوله (قده) وحاملة القوة الخ

اي المادة بالقوة لحاملة القوة التي لم تتلبس بالصورة والفعلية التي تكون هي مادة وقوة لها بعد .

(ص ٩٣)

قوله (قده) مثل الماء الخ

فان الصورة المائية ضد للهوائية بناء على تعميم التضاد للصور الجوهرية بناء على اخذ مطلق المحل في تعريف الصندين و على هذا اخذت (اي صورة المائية) مع المادة الحاملة ايساها وجملت مادة للهواء وقس عليه الابيض فان الجسم اخذ فيه مع البياض مادة للسواد . و اما بناء على اخذ الموضوع فيه وعدم تحقق التضاد المصطلح

بينها فيكون المراد مطلق التناكر و التخالف لا التضاد الحقيقي

(ص ٩٣)

قوله (قده) كالكيلوس

اقول للغذاء هضوم اربعة الاول في المعدة او الامعاء وابتدائه في الفم بدليل ان الحنطة المنضوغة تفعل في انضاج الدماميل بالانفلة المبلولة بالماء ويسمى عند هضمه في المعدة بالكيلوس اي ماء الكشك السخين والثاني في الكبد ويصير حينئذ كيموساً ويستحيل الى الاخلاط الاربعة اي الدم والبلغم والصفراء والسوداء والثالث في العروق ويستحيل الى الرطوبة الطليبية والرابع في الاعضاء ويستحيل الى صورة الاعضاء فالكيلوس ابعد من الكيموس وهو من الهضم الرابع وهو من نفس الاعضاء المركبة و المراد بها المسماة بالالية كاليد والرجل وهي من البسيطة والمراد من البسيطة ليس البسيطة على الاطلاق بل بالاضافة الى الاعضاء المركبة وهي التي ليست مركبة من الاعضاء الاخرى كما مثل به من الاعصاب والشرامين والاوردة وغيرها

(٢٨٤)

(ص ٩٣)

قوله (قده) كنبدة المواد

اي الهبولى الاولى

(ص ٩٣)

قوله (قده) كالاتصال بالعقل الفعال الخ

يمكن ان يراد من الاتصال به الاتحاد بوجوده الربطى وبالفناء فيه والبقاء به بتحول وجوده الى مقامه مع الرجوع الى مقام الكثرة بعين الوحدة وان يراد من الفناء الفناء فى الحق اوفى العقل الفعال الذى هو فان فى الحق المتعال والقانى فى الفانى فى الشى فان فى ذلك الشى والبقاء به فالاول اشارة الى مقام الروح والثانى الى السر والثالث الى الخفى والاخفى.

(ص ٩٣)

قوله ( قده ) اول الفكر

ويقرب منه اول البقية آخر الدرك وآخر الدرك اول البقية كما قاله المعلم الاول وفيه اشارة الى دفع الدور المتوهم فى المقام لان الغاية علة للفاعل والفاعل ايضا علة لهافى الموجودات الكونية والذنب هو ان الغاية بما هيها ووجودها الذهني المقدم على الفعل علة لفاعلية الفاعل والفعل الذى هو معلول للفاعل والفاعل بوجوده الخارجى علة لوجوده فى الخارج الذى هو متأخر عن وجود الفعل فلا دور

(ص ٩٣)

قوله (قده) كالعقل

قد مر منا بيان مراتب النفس فى العقل النظرى و العملى من العقل بالهبولى و بالملكة وبالفعال وبالمستفاد ومن التجليمة والتخليمة والتخليمة والتحليمة والفناء به وقوله الى ما شاء الله اشارة الى العقل بالمستفاد من مراتب النظرى والفناء والبقاء من العملى .

(ص ٩٣)

قوله (قده) باقامة العدل

اشارة الى ان السلطنة والجلوس على سريره اشارة السلطان العادل وحقه لا الجاير

(ص ٩٣)

قوله (قده) من العموم الخ

قال فى فن الحكمة فالفاعل العام ما ينفع عنه كثير كالنار المحرقة للاشياء والخاص ما ينفع عنه واحد والصورة العامة كصورة الكرسي مطلقا والخاصة كصورة هذا الكرسي والغاية العامة كاسهال الصفراء لشرب المسكنجين ولشرب البنفسج والخاصة كلقاء زيد صديقه الخاص والفاعل البسيط كالمبدء الاول تعالى والمركب كعدة رجال يحركون

(٢٨٥)

شيئا والمادة البسيطة كالمهولى الاولى والمركبة كالعقاير للترياق والصورة البسيطة كصورة الماء والمركبة كصورة البستان والغاية البسيطة كالشبع للاكل والمركبة كالتجمل وقتل القمل للبيس للحريز انتهى .

قوله (قده) وغيرها الخ (ص ٩٣)

كالكلى والجزئى ونحو ذلك والاول فى الفاعل كالطبيب لهذا العلاج والثانى فيه كهذا الطبيب لهذا العلاج .

قوله (قده) فيقول لان الطبع الخ (ص ٩٤)

قد ذهب جمع من ارباب التحصيل الى ان هذه القاعدة من فروع قاعدة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بناء على عدم تخصيصها بالواحد بالوحدة الحقيقية و اجراءها فى كل واحد بما هو واحد وذهب جمع آخر الى انه قاعدة اخرى ليست من فروع القاعدة المذكورة ونحن قد اشبهنا الكلام في هذا بما لا مزيد عليه فى الرسالة التى افناها «فى قاعدة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ووحدة الوجود» المسماة باساس التوحيد والمستفاد من كلمات صدرتها لاسلام عليه شآيب رحمة الله الملك العلام انها قاعدة اخرى مستقلة ليست من فروع القاعدة المذكورة وان شئت نيل الحق وابانة الحقيقة فعليك بمراجعة تلك الرسالة والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

قوله (قده) واجب الوجود الخ (ص ٩٤)

اى ليست فيه جهة مكانية فضلا عن حالة منتظرة فهو تام الفاعلية كما هو تام الذات والوجود بل فوق التام والتمام .

قوله (قده) ومجرد الخ (ص ٩٤)

اى لا يحتاج الى علة اعدادية لاجل تجرده وبرائه عن المادة الحاملة للقوة والامكان الاستعدادى فالفاعل اذا كان تام الفاعلية والقابل تام القابلية لا يتخلف الفيض .

قوله (قده) والتحقق به (ص ٩٤)

اى بالله تعالى بنحو الفناء فيه والبقاء به ولم يصرح بالتعلق الذى هو التجلية لانه ادرجه فى التخلق كما انه ادرج التجلية فى التحقق والمراد من الاستكمال هنا طلب

الكمال بالاختيار لا الاستكمال الطبيعي. بالحركة الجوهرية التحويلية الذاتية و انكابت الغاية لها ايضاً ذلك التخلق و التحقق لانه انسب و الصق بالكلام مع رعاية مقتضى المقام .

قوله (قده) ومثال اخذ المادة (ص ٩٤)

ماسيذكر في علة موت الانسان ليس تكررأ لهذا بل هواميان علة موت الانسان وهذا لبيان علة موت مطلق الحيوان مع مغايرة الاخير مع هذا من جهات اخرى

قوله (قده) الموجود البرزخي الخ (ص ٩٣)

المراد منه الاشارة الى ان القائمين بان حشر الانسان في عالم البرزخ بالبدن البرزخي لا ينافي ماورد في الشريعة المقدسة من كونه بعين بدنه الطبيعي لان البدن البرزخي ايضاً عين ذلك البدن لانه محفوظ الصورة لا يقال : ان هذا مغالطة نشأت من اشتراك الاسم لان البدن البرزخي مشابه للبدن الطبيعي في الشكل بمعنى الصورة والهيئة لا بالمعنى الذي به الشئ بالفعل قلنا ليس المراد التشابه في الشكل بل المراد ان البدن البرزخي لب ذلك البدن وباطنه وبه تمامه وقوامه .

قوله (قده) بل الانسان الجبروتى الخ (ص ٩٣)

وجه الاضراب هو ان الانسان المالكوتى مشابه مع الناسوتى فى التصور بصورة بدنية جسمانية الا انها فى الانسان الملكوتى مثالى وبرزخى صرف بخلافها فى الناسوتى واما الجبروتى فهو مجرد عن مطلق المتعلق والبدن بل عن الاضافة الى الجزئيات فضلاً عن البدن والمتعلق فتدبر .

قوله (قده) بمعنى ما به الخ (ص ٩٤)

اى لا بمعنى الصورة البدنية والهيئة والشكل كما هو عند العامة .

قوله (قده) والهوية بالروح (ص ٩٤)

اشارة الى ان الحاصرين للحشر فى الروحانى ليسوا بكافرين منكسرين لما نطقت به الشرايع لان الهوية الانسانية قائمة بالروح و هو محفوظ فى النشآت فتعامل .  
قوله (قده) او من غنية (ص ٩٤)

أى من الغنى كما سيشير إليه بقوله وتارة يبرهن عليه من ناحية الغاية بأن النفس الناطقة بصدد الاستكمال والغنى والتجرد عن البدن أو من الغنية بمعنى الذخيرة وما يقتنى من المال أى ما يحصل فى النفس بحكم التعاكس الإيجابي والأعدادى بينها وبين البدن أى الهيات التى تكسبها من التعلق بالبدن وهى تريد التخلص منها والارتقاء الى عالم النور فقوله فى روجه متعلق بالعامل المقدر أى الحاصلة فيها عن مادته وعن مادته الطبيعية متعلقة بالغنية لكن كلمة عن على الاول بمعنى المجاوزة أى تستغنى عن مادته الطبيعية و على اثنائى تكون نشوية بمعنى من أى الناشئة عن مادته

قوله (قده) من غير اكتفاء بالاستقراء الخ (ص ٩٤)

وذلك لان ذلك الاستقراء ناقص حاصل من استقراء الافراد الماضية وليس مرجعه الى القياس المقسم حتى يفيد اليقين اذ لعل فى الافراد الغابرة من يبقى دائما ولا يدوق الموت .

قوله (قده) واقول الانسان مركب من الاضداد الخ (ص ٩٤)  
هذا هو الاستدلال المشهور وهو من ناحية العلة المادية كما افاد فان المشهور جعلوا علة الموت الطبيعى تركيب البدن عن الاضداد وبطلان القسر الدائم وتنسأهى القوى الجسمانية فى التأثير والتأثر وعدم وفاء البدن للقيام مقام المتحلل ونحو ذلك من العلل الطبيعية وصدور المتألمين جعل العلة كمال النفس وخروجها عن القوة الى الفعل ومصنف الكتاب (قده) افاد بعد نقل كلامه فى شرح الاسماء ان لكل واحد من القولين وجه صحة وصواب وان ما افادوه صحيح بالنظر الى الاسباب الطبيعية والعلل الظاهرية والسنة الالهية التى لا تبديل لها والثانى ابضا حق واقع بالنظر الى العلل الطولية والتحويلات العروجية والنيل الى الغايات الالهية وقد حققنا ذلك فيما سبق من الكلام و سنعود اليه فى محله انشاء الله تعالى .

قوله بان النفس الناطقة بصدد الاستكمال (١) الخ (ص ٩٥)

أما على مذاق القوم فلانهم وان لم يقولوا بالحركة الجوهرية الا انهم ذهبوا الى ان النفس فى مرتبة العقل بالهولى خالية عن الصور العلمية كلها وانها تخرج فى

(١) قد اختلف الا نظار فى علة الموت الطبيعى فقالت الفلاسفة الطبيعيون ان علة

مرتبة العقل بالفعل والمستفاد من القوة الى الفعل فكونها بصدد الاستكمال مسلم عندهم  
واما على مذاق المنصف قدم مطابقا لما ادى اليه نظر صدر المتألهين من القول بالحركة  
الجوهرية وكون النفس في الحدوث جرمانية وفي البقاء روحانية فالامر فيه اظهر ان قلت  
ما افاده قدمه من لزوم قطع علاقة النفس من البدن الطبيعي وموت البدن بسرفضا  
اياها منافا لما نطقت به الكتاب من بقاء عيسى ع وما حكمت به الاختبار بل ضرورة البرهان  
والمذهب من بقاء الحججة والامام الثاني عشر (ع) الى قرب قيام الساعة وكذا ما ورد به  
كثير من الاخبار والانار من بقاء النخضر واليباس وعدم طريان الموت عليهم قلت اما ولا  
ما ذكرت من قيام الدليل القاطع على بقاء هولاء دهرأ طويلا وز منا كثيرا لا ينافي ما قام  
عليه البرهان العقلي من لزوم طريان الموت على البدن وايصال النفس الى مقرها الاصلى  
وموطنها الاولى ولو بعد بقاءها احقاباً كثيرة وازمنة طويلة كما نطقت به آيات من القران  
الكريم المنزل من عزيز حكيم ، واما ثانيا فكيفية بقاء هولاء بوجه يشبه بقاء النفوس  
الفلكية متعلقة بالابدان الاثيرية ابد الدهر عنداكثر الحكماء مع ذهابهم الى تنهاى القوى  
الجسمانية وذلك لان بقاء علاقة تلك النفوس لاجل اشراقات متوالية وافاضات متضافرة  
وامدادات الهية وبارقات عقلية واردة عليها من عالم الجبروت والقواهر الاعلون وحضرة  
العزة والملكوت وبالجملة هو بحول الله وقوته وامداده واجادته لا بحول تلك النفوس

تركب البدن من الاضداد واستحالة النسر الدائم وانحلال العناصر ورسوخ كل الى مقره  
وموطنه واصله كما قال بعض الشعراء

جان عزم رحيل كرد گفتم كه رو گفتا چكنم خانه فرو ميايد

وقال آخرون ان علتهم ان القوى الجسمانية متناهية التأثير والتاثير فلا يمكن بقاء البدن  
ابداً لتناهى تاثير القوى البدنية وتاثيرها وقالت الفلاسفة الالهيون ان علتهم كون النفس  
الناطقة بصدد الاستكمال الى آخر ما فى الكتاب فالطائفة الاولى استدللت عليه من ناحية  
المادة لمناسبة علمه والثانية من ناحية الغاية او الصورة بوجه حيث ان صورة البدن هو النفس و  
هى طائفة بداتها لاصلها الذى هو الحق تعالى بمقتضى قوله تعالى شأنه «يا ايها النفس المطمئنة  
ارجعى الى ربك الاية» والطائفة الاخيرة من ناحية الفاعل والاخرون ايضا لاحظوا منهم و  
علمهم ولكل وجهة هو موليها والوجهان الاخر ان مذاق المنصف طبقا لاهل السننوق و  
صدر المتألهين والمسلوك الاول للطباء والحكماء الطبيعيين وبعض الالهيين (منه)



(٢٨٩)

والقوى المتناهية التأثير والتأثر مع ان تلك النفوس كانهم وهم في جلايب من ابدانهم  
قد نضوها ولا يكون التعلق بالابدان مانعا من كمالهم واتصالهم بعالم الربوبية ولا سيما  
ان قلنا بان نفوس الكمل خلاقة للابدان فاعلة للصياصى وليست محكومة بحكمها ولا  
متكونة في اول الكون من جراثيمها فلا يزال باقية مادامت همة نفوسهم المكرسة و  
ارواحهم المقدسة يحفظها ويديمها فاذا تعلقت الارادة الازلية بعود تلك النفوس الى  
ما بدت منه انصرفت عن حفظها وابقائها فطرد عليها الموت والدنور والسزوال واتصلت  
النفوس بعالم الجمال والجلال

قوله ولا يقدح بقية تعاق الخ (ص ٩٥)

يمكن ان يكون المراد ببعض المواد بعض الموارد و الأفراد فيحتمل  
حينئذ حملة على بعض النفوس الناقصة التي لم ينقطع عنها علاقة البدن بالكلية بل بقيت  
لها علاقة ماوتلك العلاقة سبب عذابها في القبر او تنعمها فيه كما ذهب اليه المحقق الداماد  
قده او يكون المراد منها البدن المثالي الذي لم يتخلص من علاقته غير نفوس الكمل  
او يكون المراد منها الاجزاء البالية من البدن او الجزء الذي لا يتجزى وغير ذلك مما  
يقول به المتكلمون ويحتمل ان يحمل على النفوس الكمل الذين لا يشغلهم شان عن شان  
فانهم بعد فرض البدن لهم عناية ما بابدانهم بل بجميع مافى عالم الناسوت فلذلك جعلت  
استجابة الدعوات تحت قبتهم وعند قبورهم ولكن التعبير بالوهمى ينافية الا ان يراد به  
ما فى قبال العقلى بمعنى التعلق الضعيف او الوهمى بالوهم المنور لا المظلم المكدر

قوله وتارة من كذا الخ (ص ٩٥)

اي تارة من الفاعل وتارة من القابل وتارة من المادة وتارة من الصورة

قوله بان المادة الخ (ص ٩٥)

اشارة الى توسيط القابل وقوله مصادفة الى قوله للفاعل التام اشارة الى

توسيط الفاعل

قوله ومرة نقول الخ (ص ٩٥)

مأخوذة من الغاية واشارة الى توسيطها

قوله (قده) عالم المثال الاكبر (ص ٩٥)

المراد به عالم الخيال المنفصل والبرزخ النزولى والصعودى عند الاشراقين ومن وافقهم فى اثبات عالم المثال وخيال الفلك عند المشائين النافين له

قوله ما يبرهن بالعلة الغائية الخ (ص ٩٥)

وذلك لان العلة الصورية اشرف من المادية والبرهان الذى يبرهن فيه بالعلة الصورية اوثق باعطاء اليقين من الذى يبرهن فيه بالعلة المادية والغاية تمام الصورة وكمالها واصلها (لانها مبدء فاعلية الفاعل) فالبرهان الذى يبرهن فيه بها اوثق باعطائه من البرهان الذى يبرهن فيه بهما فلا يرد الاشكال بان فعلية الشئ انما هى بصورته فاوثق البراهين ما يبرهن بها

قوله حيث ان العلة الغائية الخ (ص ٩٦)

فان الريان علما هو الذى يطلب الريان خارجا سيما ببناء على اتحاد العاقل بالمعقول

قوله بل فى المفارقات الخ (ص ٩٦)

علة الاضراب هى ان غير المفارقات المحضة اى الكلية المرسله مركبة من المادة والصورة او الماهية والوجود فلا يكون الفاعل فيها عين الغاية بل الغاية ترجع اليه بالوجه الذى اشار اليه ولكنها لبرائتها عن المادة بل عن الماهية لاحالة منتظرة لها و يكون الفاعل فيها عين الغاية كما ذكرنا وجهها فى مبحث المشاركة

قوله (قده) قال ارسطا طاليس

قدم وجه ذلك فيما سبق من الكلام فى مشاركة الحد والبرهان فرجع

قوله (قده) ثم اتم القواعد (ص ٩٦)

وذلك لان فاعلية غيره من مراتب فاعليته بل اظلال فاعليته وعكوسها لان :

كل ما فى الكون وهم او خيال او عكوس فى المرايا او ظلال

قوله قده وعلمه الفعلى الخ (ص ٩٦)

عطف على قدرته اى ومن مراتب علمه الفعلى وهذا فى قبال الانفعالى اى « علم

وجوده لا وجود فعله » كما فى علمنا بالاشياء التى هى افعالنا وانارنا والمراد به العلم

(٢٩١)

الذى عند الابداع ومقارنه بل هو نفس الوجود والابداع عند الاشرار وقبل الابداع بالصور  
المرتسة القائمة بذاته التى هى فى صقع ذاته قبل الابداع وهو منشأ لوجود الاشياء  
عندهم وغير متخذ منها كما فى علم المهندس الذى يخترع صورة ما يريد احداثه فى الخارج  
عند نفسه ثم يفعل ويحدث ما يريد اختراعه على طبق تلك الصورة لا كما فى المهندس  
الذى يرى بناء فى الخارج ثم يبني بناء آخر على طبقه وكلا العلمين متاخران عن العلم  
الاجمالى البسيط المقدم على الاشياء وعلى الصور المرتسة ايضاً وهو الذى فى مرتبة  
ذاته بذاته اى علمه بذاته لذاته المستلزم لعلمه بجميع معلوماته ولكن بنحو الوحدة و  
البساطة والقضائية لابنحو التفصيل والقدرية

(ص ٩٦)

قوله (قده) وقال وهو القاهر

وهذا ايضاً دليل على عموم قدرته وعلمه لان مرجع تلك القاهرة الوجودية الى

علمه وقدرته وبالعكس

(ص ٩٦)

قوله (قده) لان معطى

هذا اشارة الى انه لا موثر فى الوجود الا هو لانه كما ان وجود كلشى بافاضته و  
ايجاده كذلك سببية كل سبب باعطائه تعالى حيث ان ممكن الوجود بالذات ممكن  
الوجود من جميع الجهات والحشيات والاحتياج فى الذات يلزم الاحتياج فى جميع  
الكمالات والصفات وكذا الافعال والانار

(ص ٩٦)

قوله بل نسبة الشى الخ

لان قابل الشى حامل مكانه وقوته والفاعل معطى وجوده و وجوبه ومعطى

الوجوب اقرب الى الشىء من حامل قوته و مكانه

(ص ٩٦)

قوله (قده) الى فاعله

و ذلك لان الممكن من ذاته ليس . اى لا يقتضى ضرورة وجوده فنسبته الى ذاته  
نسبة امكانية والى فاعله نسبة ضرورية وجوبية لانه مالم يسد جميع انحاء عدمه لا يمكن  
افاضة الوجود عليه فهو المقتضى لضرورة وجوده وتاكده ونسبته اليه بالضرورة والوجدان

(ص ٩٦)

قوله ما رایت شیئا الخ

تمامه: وبعده ومعروفیه اما كونه تعالى قبل كل شی فمن جهة انه موجب كل وجود وقيوم كل حقيقة و اما انه بعد كل شی فمن جهة انه تعالى غاية كل موجود و تمامه واما انه فيه او معه فلان ذوات الاسباب لا تعرف الاسبابها وان الحد والبرهان متشاركان فی حدودهما و انه حد كل شی كما هو برهان علیه اولم يكف بر بك انه على كل شی شهيد وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وبالجملة اشار بكلمة قبله الى الوجود السابق و بالباقي الى الوجود اللاحق

(ص ٩٦)

قوله وفى اولو جيا الخ

كلمة يونانية ترجمته المعرفة الربوبية او العلم الالهى والمشهور انه من تالیفات المعلم الاول لكن اتفقت كلمة ارباب العصر الحاضر على انه من تالیفات زينون الاكبر من ائمة حکماء اليونان وقد عدّه فى بعض التواريخ من اعظم تلامذته و عليه يكون ما افاده ايضا من برکته .

(ص ٩٦)

قوله (قده) على الضرورة والبت الخ

لان وزن علمه تعالى بها وزان فاعليته لها بل علمه تعالى بها بعين فاعليته تعالى و ايجابه ايها و ذلك اذا كان المراد بالمبدء الحق تعالى و يحتمل بعيداً ان يراد به العقل الاول باعتبار انه الصادر الاول وهو الوسطة لايجاد سائر الاشياء و وجودها عن الحق تعالى و ذلك لان حضورها له بعين حضورها للحق تعالى وليس فى ذلك العالم اى حضرة الجبروت امكان ولا ضرورة اصلا ولذا عبر فى بعض العبارات ان الاشياء حاضرات للمبادئ الاولى .

(ص ٩٦)

قوله (قده) اذله العلم التام الخ

الضمير راجع الى الفاعل الحق و احتمال بعض تلامذته ارجاع الضمير الى « من يعلم الفاعل الالهى » اى يكون من الصديقين الذين يستشهدون به عليه تعالى ولا يخفى ما فيه من التكلف .

(ص ٩٦)

قوله (قده) وعنت الوجوه الخ

اى خضعت له والمراد من وجه الشئ هنا ذاته وحقيقته وفيهنا اشارة الى فناء

(٢٩٣)

كل هوية في هويته وكون كلشي فقرأ صرفا اليه وربطنا محضاً به كما نطق به في القرآن العزيز بقوله تقدست اسمائه يا ايها الناس اثم الفقراء الآية .

(ص ٩٦)

قوله (قدسه) لزوماً الخ

اي يكون كلوازم المهمة بالنسبة اليها الغير المتأخرة وجوداً عنها مثل الزوجية بالنسبة الى الاربعة لا كعوارض وجود الشئ الغير المتأخرة عنه بالسذات لابلزمان .

(ص ٩٦)

قوله (قدسه) فلا يعزب الخ

لان ذاته علمة بدو كلشي وعامة تمامه ولا مؤثر في الوجود الا هو فالعلم به مستلزم لعلمه بكلشي .

(ص ٩٦)

قوله (قدسه) والفاني فيه الخ

مبتداه خبره قوله « علمه هو الفاني » والمراد ان الفاني في الحق تعالى من السلاك المجذوبين او المجذوبين السالكين الباقي بالحق علمه اي علم ذلك الفاني اي الباقي ببقائه هو الذي يكون فانياً في علمه تعالى ويكون علمه من مراتب علمه تعالى بل عين علمه بوجه كما ان الفاني وجوده في وجوده تعالى والباقي ببقائه هو الذي من رآه فقد راي الحق وفي بعض النسخ الخطي المكتوب في زمان حيوة المصنف بخط تلامذته والفاني فيه الباقي به علمه وهو الفاني في علمه بزيادة الواو وفي قوله « وهو الفاني » فيكون معطوفاً على قوله « فان كل وجود » ويكون معنى العبارة (ح) والفاني في الحق الباقي به تعالى علمه اي من مراتب علمه وهو ايضاً فان في علمه تعالى كما انه فان في وجوده فكما ان كل وجود من اظلال وجوده وفان و مستهلك فيه فكذلك كل علم من اظلال علمه تعالى ومراتبه وعكوسه فان و مستهلك في علمه ولا يتوهم ان الضمائر في قوله « فيه » وبه وهو وفي علمه « كلفها راجعة الى الحق تعالى كما توهمه بعض من لا خبرة له لانه مع احتياجه الى تكلف بارد لا يناسب المقام ولا هو مراد المصنف (قدسه) من هذا الكلام كما لا يخفى .

(ص ٩٧)

قوله لا العمل الاخص الخ

مثل النار بالنسبة الى مطلق الحرارة فانه يصح الاستدلال من النار عليها ولا يصح من الحرارة على النار .

(ص ٩٧)

قوله (قدسه) والزلزلة

فانها تحدث عن كل واحد من الامرين ولهذا يكونان اخص من معلولهما الذي هو الزلزلة ويكون الجامع بين الامرين حدوث ضغطة للارض بواسطة احد هذه الامور وكذا في السحاب المعلوم للامرين المذكورين اللذين يمكن ان يجمعهما تكون الماء

(٢٩٤)

في الجوع وحصوله فيه بسبب واحد من الامرين المذكورين .

(ص ٩٧)

قوله (قده) وقد يمكن الخ

كما انه يجمع لاقسام الحمى معنى عام وهي الحرارة الغربية المشتعلة في القلب (١)

فيكون علة مساوية لها .

## « مقدمات صناعات اخرى غير البرهان »

(ص ٩٨)

قوله (قده) وهي ايضا است الخ

اقول المشهور عندهم ان غير اليقينييات من القضايا است فبعضهم يدخل المسلمات في المقبولات و بعضهم يدخل المظنونيات في المشهورات فتصير خمساً وعند بعضهم سبع بعدها (بتشديد الدال) من الاقسام في عرض ساير الاقسام وما عدها المصنف في المتن والشرح فهي سبعة اقسام لاسته ويمكن ان يكون نظره في عدها ستة الى ما هو المشهور وفيما سيأتى الى اختيار مذهب البعض ولما لم يكن الحصر في هذه الاقسام عقلياً فلا خير في عدها خمسة او ستة او سبعة بل يمكن ان يجعل الاقسام اكثر مما ذكرها بجعل ما ادخلوها في ساير الاقسام وجعلها اصنافاً داخلية تحتها اقساماً مستقلة .

## « المشهورات »

(ص ٩٨)

قوله (قده) لحمية وغيرها الخ

مثل المعادات الحاصلة لبعض الجماعات من قبج تحمل العار لاجل القرار من

المضار كما قال الشاعر الغير الشاعر النار اولى من دخول العار .

قوله (قده) وعقله المجر د الخ هو بمعنى الساذج الذي سيذكره اى المجر د عما

---

(١) وذلك يجمع الحمى اشتداد حرارة القلب او حرارة غريبة حاصلة في القلب سارية منه الى الارواح والاخلط والاعضاء فان الاطباء قد قسموا مطلق الحمى الى ثلاثة اقسام الاول الحميات الدقية وهي التي يكون سببها تسلط الحرارة الغربية على الاعضاء واشمال حرارة القلب بها والثاني الحميات الخلطية وهي التي تحصل بواسطة عفونة الاخلط ويسمى بالخلطية والثالث ما يحصل بسبب اشتداد حرارة الارواح وسرايتها الى القلب ويسمى بالحميات اليومية والجمامية بين الثلاثة اشتداد حرارة البدن وخروجها عما يبقى بواسطة بالنوم مزاج البدن بالسوس المزاج المستوى او المنخلط وانما يسمى الاخير باليومية لانها تنفرض في الغالب ولا تدوم من اكثر من يوم الى ثلاثة ايام وتسمى الثانية بالخلطية لانها تحصل من عفونة الاخلط والاولى بالدقية لانها تدق وتديب لحمها فكلوا احد من هذه الامور اخس من الملوك الذي هو الحمى (منه)

(٢٩٥)

يشير اليه بقوله ولم يؤدب الى آخره والمراد ان الاوليات هي القضايا التي يحكم بها  
بديهية العقل بمجرد تصور اطرافها من دون دخالة التجربة والحس والوجدان وغيرها  
مما لها دخل في الضروريات الاخرى بحيث لو خيلنا وانفسنا ووجدناها عن جميع الهيآت  
النظرية والعملية بان نقدر انا خلقنا دفعة من غير مشاهدة احد ومن غير ممارسة عمل  
او تجربة او حس او نحوها ولم نستعمل حساً من الحواس ولا القضايا التي يحكم بها  
بمداخلة الوهم او الحواس ولم يستدع اليها مافى طبيعتنا من الخجل والرحمة والرقّة  
والانفة والحمية وممارسة العادة ثم عرضنا على انفسنا هذه القضايا من ان الكل  
اعظم من جزمه والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان لكننا نحكم بها حكماً جزمياً ثابتاً  
مطابقاً للواقع وهذه بخلاف غيرها من الضروريات او المشهورات .

(ص ٩٨)

قوله (قده) ولم يؤدب بقضاياها الخ

اي لم يؤدب بقبولها بسبب تأديها بمادات او شرايع او آداب والمراد من قضايا

هي القضايا المشهورات .

(ص ٩٨)

قوله (قده) ولم يمل الاستقراء الخ

قيل اي لا يكون سبب الاعتراف بها والحكم فيها حصول الظن القوي بها بسبب  
الاستقراء وتصفح الجزئيات الكثيرة الموجب لحصوله فقوله لكثرة الجزئيات متعلق  
بقوله بظنه القوي وقوله الى حكم متعلق بقوله لم يمل وهو من الميل واحتمل بمعنى  
المحشين ان يكون من الملل اي لا يحصل له الملل من الاستقراء بسبب كثرة الجزئيات  
وتصفح جزئيات الكلى الذي يريد سراية حكم جزئياته اليه ولكن الظاهر الاحتمال  
الاول كما لا يخفى فان شارح الاشارات المحقق الطوسي (قده) في شرحه والفرق بين  
المشهورات والاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شئ غير  
تصور طرفي الحكم؛ انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم منها بحجج  
تشمّل على حدود وسطى كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغيير اليها دون الاوليات  
فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس الى  
جزئه في حال من الاحوال والشهرة اسباب : منها كون الشئ حقاً جلياً كقولنا الضدان  
لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلى و يخالفه بقيد خفي فيكون مشهوراً مطلقاً و  
حقاً مع ذلك القيد كقولنا حكم الشئ حكم شبيهه وهو حق لا مطلقاً ولكن فيما هو شبيهه

له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن و منها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن العرام واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضية الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضاديات وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان تكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الابهاء حسن او عند الاكثريين كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل المناظرة (انتهى) ما اردنا نقله والى هذا اشار الشيخ بقوله ولم يؤدب الخ .

(ص ٩٩)

قوله (قده) والعقل الساذج

اي الخالص الغير المشوب بالوهم او غير سامع لادب وغير مطيع لانفعال نفساني او خلق او حمية او رقة و نحو ذلك كما يشير اليه بقوله ولو توهم الانسان نفسه الخ اي لو قدر وفرض ولكن ذلك الفرض والتقدير بمشاركة الوهم عبر عنه بالتوهم

### « المقبولات »

(ص ٩٩)

قوله (قده) اماثل الخلف

اي اعدادهم وافعالهم طريقة ورايا

### « الظنيات »

(ص ٩٩)

قوله (قده) وكثير من المشهورات

اي وما عد اكثر من المشهورات

(ص ٩٩)

قوله (قده) اولم يعاشر

اي يطوف منفرداً لفراره عن الخلق وعدم معاشرته معهم لاشتغاله بالحق

تعالى .

### « المسلمات »

(ص ٩٩)

قوله (قده) حقت

فان المسلم لا يحب ان يكون صحيحاً وقد يكون باطلا



(٢٩٧)

(ص ٩٩)

قوله (قده) او قبل الخ

اي كان في علم اصلا موضوعاً حتى يثبت في علم آخر فان كان وضعها مع النكره  
والعناد سميت بالمصادر ان اودونها ما سميت بالاصول الموضوعه ويمكن ان يسلم في ابتداء  
العلم او في ابتداء مبحث من مباحثه حتى يثبت في علم آخر

### « الوهميات »

اي التي يكون الحاكم فيها القوة الوهمية في غير المحسوس بحكم المحسوس  
وكون الوهم حكماً في الكليات مع انه لا يدركها اما لانه العقل المنزل او لان الحكم  
الحقيقي هي النفس

(ص ١٠٠)

قوله (قده) والجمال ان المجرد

ومن ظهر للمجردين عن جلباب البشرية من الصفات الالهية والتصرفات الربوبية  
من الخلع واللبس والايجاد والاعدام واطى الازمنة والامكنة ما تحيرت العقول وادهشت  
للخواطر وتبدلت النواظر وكونه في باطن العالم سبق الخ ليس ككون الشئ في الشئ  
بل ككون العاكس وذى الظل في العكس والظل من جهة احاطته القيومية بتبع الحق  
على العالم

(ص ١٠٠)

قوله (قده) و مثلها الخ

اي و مثل هذه اطلاقات كالنور الصرف المحض ونحوه ويمكن ان يكون مثلها  
(بالتشديد) اي مثل الحق تعالى نوره بالمشكوة والزجاجة و المصباح الابه او يتكون و  
مثلها (بفتح التاء واللام) اي واطلاق مثل النور من المشكوة وغيرها عليه تعالى ولكن  
الاول انسب والصق

(ص ١٠٠)

قوله (قده) وان ادعى الخ (١)

جواب هذا الشرط هو قوله : كان غلط الوهم آه اي ان ادعى ان اطلاق النور

---

(١) فانه يكون المراد حينئذ من النور القاهر ؛ النور الالهي الوجودي القاهر للكل

فيصير الغلط اعظم كما بينه (قده) (هذه تملية اخرى منه مدطلة )

عليه تعالى وارادة النور المحسى لسان القرآن، كان غلط الوهم اعظم ويمكن ان يكون كلمة ان وصلية اى اطلاق النور عليه تعالى بحسب اصطلاح الاشراق وان ادعى انه لسان القرآن وحينئذ اى عند كونه لسان القرآن يكون غلط الوهم اعظم والاول الصق بالعبارة وتسمية العقول الكلية بالانوار القاهرة من جهة قاهرتها لسائر الانوار و العقول التى تحتها .

قوله (قدم) وهو القاهر (ص ١٠٠)

دليل على صحة اطلاق النور الاقهر الابهر عليه تعالى

قوله (قدم) العقول الكلية (ص ١٠٠)

المراد بالكلية فى العقول والنفوس والطبايع هو الكلى بالمعنى المتداول عند العرفاء بمعنى السعة والاحاطة الوجودية والمراد بالطبايع الكلية السارية فى جميع المحسوسات او السارية فى الافلاك فانها محيطه بما دونها من الطبايع الجزئية التى للعنصر-يات والموالييد والمراد بالارواح المرسله هى العقول الكلية من الطولية والعرضية و الجزئية هى النفوس المتعلقة بالابدان

قوله (قدم) قبل المحسوسات (ص ١٠٠)

اما بالذات بالنسبة الى مجموع العوالم الحسية او بالزمان بالنسبة الى بفضها لان مبدء الشئ مقدم عليه كذلك وفيهذا اشارة الى ان العقول الكليات فضلا عن بارئها وخالقها ليس فى وسع الوهم ادراكها مطلقا ولو بالعناوين الكلية فلذلك ينكرها او يصفها بصفات المحسوسات

قوله (قدم) لا يتمثل فى الوهم (ص ١٠٠)

المراد بعدم التمثل عدم الادراك والحضور او التمثل الخيالى الصورى لان ادراك الوهم مقصور على المعانى الجزئية وان امكن ان يتمثل فى الخيال كتمثل روح القدس بصورة دحية الكلبى فالمراد حينئذ انه بما هو وهم لا يقدر على ان يتمثلها وان يقدر عليه بتوسط الخيال الذى هو تحت سلطانه لانه سلطان القوى الحسية ولكن الانسب بكلامه وكلام الشيخ هو المعنى الاول

(٢٩٩)

قوله (قده) مامولاته  
كتوهم عبدة الاصنام انها تقربهم الى الله زلفى وانها تكون شفعا لهم فى قضاء  
حوالهم الدينوية وما ربهم الاخروية

قوله (قده) اى كان عديلا له  
اى وكان ذلك الميت قبل موته عديلا للمتوهم بل شقيقاً او اخاً له وما كان يتوهم  
منه الضرر اصلا

قوله (قده) لاشتباه لفظى  
كمافى الالفاظ المشتركة والمعنوية مثل مشاركة اليباض مع السواد فى اللونية  
فيسرى الفرقية لنور البصر اليه

### « الجدل »

قوله (قده) وجدالهم بالتي هي احسن  
انما وصفت بالتي هي احسن لان حصوله يكون بالاراء المحمودة لا بالاراء المسامة  
ولولم تكن محمودة وقد فسر فى الاحتجاج بالتي هي بغير احسن ان تشتمل على تسليم  
الباطل وترويجه او انكار الحق وتمريقه لاسكات الخصم او لاجل عدم الاقتدار على ابطال  
باطله فينكر الحق او يسلم الباطل لاجل ذلك

قوله (قده) لانه بمعنى الفاسد  
و معلوم ان فاسد الفهم والعقل غير عاقل ولا شاعر فهو لا ينتفع بالجدل و لو  
بالامتناع كما لا يخفى

### ( الخطابة )

قوله (قده) الظنيات بالمعنى الاخص  
اى غير المانع عن النقيض وبعبارة اخرى رجحان احد الطرفين مع جواز الطرف  
الاخر فهو الظن بشرط لا والمراد من الاعم فى قبالة الظن اللابشرط الذى يجتمع مع  
العلم والتقليد والجهل المركب احياناً بخلاف المعنى الاخص فانه فى مقابل العلم والشك  
ولكن الاعم لا يجتمع مع الشك بمعنى تساوى الطرفين ايضاً .

قوله (قده) من اولى العزم  
قال فى المجمع العزم والعزيمة ما عقد عليه قلبك انك فاعله ومنه قوله تعالى واصبر  
كما صبر اولوا العزم من الرسل خمسة وهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد (ص)

(٣٠٠)

فان كلامهم اتى بعزم وشريعة ناسخة لشريعة من تقدمه وقيل هم ستة : نوح صبر على اذى قومه . و ابراهيم صبر على النار . واسحق صبر على الذبح . ويعقوب صبر على فقد الوالدو ذهاب البصر . ويوسف صبر فى البئر و السجن . و ابوب صبر على الضره وفى القاموس هم نوح و ابراهيم واسحق و يعقوب وموسى وه محمد . وقد اختلفت الاختيار والاحاديث الواردة عن الائمة الاطهار (ع) فى تفسير اولى العزم ففسر بصاحب الكتاب و الشريعة الناسخة وبالمبعوث بالسيف و ورد ايضاً ان اولى العزم هم الذين عهد اليهم فى محمد والوصياء من بعده وسيرته فاجمع عزمهم على ان ذلك كذلك والقرار به وروى لانهم بعثوا الى مشارق الارض ومغاربها وجنبا وانسها وفسر بصاحب العزم والاستقامة كما امر به نبينا (ص) فى قوله تعالى فاستقم كما امرت

«ص ١٠٢»

قوله (قده) المر كبة

ان الحكمة تطلق على العلم بحقائق الاشياء و اوصافها وخواصها واحكامها على ما هى عليه وارتباط الاسباب بالمسببات و اسرار انضباط نظام الموجودات والعمل بمقتضاه و تطلق فى اصطلاح علماء الاخلاق على احد الاجناس الاربعة ، بل الاكثر حصروها فيها الاربعة وجميعها داخلة تحت العدالة والحكمة هى الوسطة بين الجريزة والبلاهة والعفة بين الشره والخمود والشجاعة بين الجبن و التهور والسخاوة بين الاسراف و البخل والتقتير

### (الشعر)

(ض ١٠٢)

قوله (قده) اوقع من الخطاى

وذلك كما ان الخطابة على ما صرح به الشيخ اوقع فى نفوس العامة ومن لا يطيق

البرهان من البرهان والجدل

(٩٠٢)

قوله (قده) ان من البيان لسحراً

اى من حيث التأثير فى القلوب وجذبها وتهذيب اخلاق الناس وتكميلها يكون فى

التأثير بحيث يقرب الاعجاز والسحر

(ص ١٠٢)

قوله (قده) وان من الشعر لحكمة

و هو المشتمل على توحيد البارى تعالى وتنزيهه عن كمالات الاكوان فضلا عن

(٣٥١)

نواقص الحدوثان وبيان صفاته الثبوتية والسلبية والجمالية والبعالية ومدائح الانبياء و  
والاولياء بما لا يباغ حداً للغلو والتفريط كما ورد ان النبي (ص) لما سمع قملون ليده :  
> الا كلشي ما عدل الله باطل . وكل نعيم لامحالة زائل ، طرب (ص) طرباً قدسياً  
وقال اللهم ان العيش عيش الآخرة (١)

### ( القياس المغالطي )

قوله (قده) بين ماهو هو الخ (ص ١٠٣)

اي بين ماهو هو في الواقع وعلى ماهو كما هو وبين ماهو غيره و ليس هو هو و  
كما هو بل غيره وليس مطابقاً للواقع بل يشابه الواقع او ماهو على المشهور مورد للاعتراف  
فلذلك يقع بسببه الغلط والمغالطة  
قوله (قده) لا يغلط ولا يغالط (ص ١٠٥)

الاول بصيغة المبنى للمفاعل والثاني بصيغة المبنى للمفعول

قوله (قده) او الوهم الرفع (٢) ص ١٠٣

اي الوهم المترفع والمراد به الوهم الانساني اللا بشرط المترفع من افق الحيوانية  
الى اولى مراتب الانسانية بحيث يقدر على تصور الكليات لكن مشوبة شوباً ما بالتصويهاً  
والتدليسات والغواشي الظلمانية ويمكن ان يكون المراد به العقل المنزل بناء على ان  
يكون الواهمة هو العقل المنزل لاقوة اخرى كما ذهب اليه صدر المتألهين (قده) والمناسب  
مع هذه الطريقة التعبير بالعقل المنزل لكن يمكن ان يكون النكتة في هذا التعبير  
الاشارة الى ان مدركات الوهم (ح) تكون ارفع من مدركات اوليات الوهم من الحيوانات

---

(١) وايضاً قد روي : ان تمت المرش كنوزاً مفاتيحها السنة الشعراء  
(٢) اي المطالب المرفعة والتفوق على امثاله واقترانه او الوهم الذي حصل له  
الرفعة عن افق الحس وتشبه بالعقل الذي هو فوقه وبعبارة اخرى الوهم المنور العاقل  
للانسان الركي الثير البليد القاصر على المغالطة والغلبة على الخصم بالمغالطة والتدويه  
و يحتمل منه الاشارة الى مختار صدر المتألهين (قده) لان العقل المنزل من حيث انه عقل  
منزل ومن حيث انه وهم؛ مرفع كذا قيل .

فان قوتها الوهمية بشرط لا ومنغمرة في الاضافة الى الماديات بخلاف مدركات الواهمة  
الانسانية حيث انها عين مدركات العقل مع اضافة ما الى المحسوسات فهي ترفع مدركاتها  
من الافق الادنى الى الافق الاعلى نسبة فلذلك عبر عنها بالوهم الرافع لا المرفع ويمكن ان  
يكون التعبير الاول بناء على طريقة صدر المتألهين والثاني على طريقة القوم  
قوله (قده) و في الشعب يعتبر (ص ١٠٤)

اي يعتبر فيه الاعتراف و ليس بمحقق فيه لانه من هذه الجهة يكون في  
قبال الجلال

## انواع المغالطة»

قوله (قده) و يسمى جميعها (ص ١٠٥)

لان رجع الجميع الى الالفاظ

قوله (قده) كاشتراك لفظ الصورة الخ (ص ١٠٥)

فان الصورة مشتركة بين المعانى الكثيرة من مسا به الشى بالفعل، وكل هيئة  
تكون في قابل وحدانى او بالتركيب، ولما يتقوم به المادة بالفعل، ولما تكمل به المادة  
وان لم تكن متقومة به بالفعل ولما يحدث في المواد بالصناعة، ولنوع الشى وجنسه وفصله  
ولكلية الكل انتهى ما افاده الشيخ والقوة بين القوة بمعنى الشدة والشأية وقوى النفس و  
مبدء التغير في غيره من حيث هو غيره ومقابل الانفعال والضعف والقوة الفعلية والانفعالية  
والامكان بين الاعم والعام والخاص والاحص والاستقبال والاستعدادى والفقرى والعقل  
بين العقل الكلى والجزمى ومراتب النفس فى العقل النظرى والعملى لهاتين المرتبتين  
والفريزة التى بها يفرق بين الحسن والقبيح والفاقد والصحيح من الافعال وما يعبد به  
الرحمن ويكتسب به الجنان وغير ذلك من المعانى المذكورة وقد انحأها صاحب  
الاسفار الى اثناعشر معنى والوجود يطلق على مفهومه وحقيقته فى قبال المفهوم وفى  
قبال العكس والظل او فى قبال ثنائية ما يراه الاحول والنسبة والطور او فى قبال  
المحمولى والربطى والرابطى و قد يطلقه العرفاء على حقيقة العالم مجردة عن  
الصبغة الوجودية

(٣٠٣)

(ص ١٠٥)

قوله (قده) العقل جوهر مفارق

وهو العقل الكلي الذي هو احد اقسام الجواهر اى اقسامها الخمسة فى قبال النفس اى العقل والنفس والمادة والصورة والجسم

(ص ١٠٥)

قوله (قده) العقل الجزئى

وهو النفس الناطقة الانسانية التى تسمى باعتبار ادراكها للمعقولات عقلا

(ص ١٠٥)

قوله (قده) قبل تحصلها

اى تحصلها بالتركيب و الاعراب

(ص ١٠٥)

قوله قده الى المختار الفاعل الوجودى

اى الواجب تعالى فان المسبوقية بالمبادئ الاربعة مستلزمة لزيادة هذه المبادئ على ذاته تعالى مع ان صفاته عين ذاته والزيادة مستلزمة لامكانه ومثابته لوجوبه الذاتى وايضاً مستلزمة لتجدد صفاته وعدم خلو ذاته عن القوة والاستعداد لو اريد بالسبق ان اريد به (اى بالسبق) الذاتى

(ص ١٠٥)

قوله (قده) اعتبر الذات فى المشتق

اقول هذا مبنى ايضاً على تعميم المشتق فى محل النزاع بحيث يشمل الافعال ايضاً واما بناء على تخصيصه بالاسماء المشتقة فلا يكون من هذا الباب الا ان يقال انه اذا صح اطلاق انه وجود يجب عليه اصح ان يطلق عليه مافى معناه وهو الوجود او الوجود الواجب فانه على تقدير اعتبار الذات فى المشتق يتوهم ما ذكره هذا.

(ص ١٠٥)

قوله (قده) ولا يوجد بالاولوية

اى بالاولوية الذاتية او الغيرية الغير البالغة الى حد الايجاب بسد جميع انحاء المدم وهذا هو المسمى بالوجوب السابق الجائى من قبل العلة فى قبال الوجوب اللاحق بعد التحقق والوجود من قبل المحمول المسمى بالضرورة بشرط المحمول وقد برهن على ذلك فى محله وذكره المصنف (قده) فى منظومته فى الحكمة فى الالهييات بالمعنى الاعم فى مبحث خواص الممكن ويكفى فى التصديق بلزوم محفوفية الممكن بالوجوبين تصور معنى الامكان و حقيقة الممكن بالنسبة الى الوجوب السابق سيما بناء على القول

بإصالة الوجود واعتبارية الماهية فإن المهمة من حيث هي هي ليست الا هي باتفاق الجميع وهي ليست قبل افاضة الوجود وجعله شيئاً حتى تقتضى الوجود او العدم على سبيل الاولوية فضلاً عن الوجوب كما قال المصنف فيها :

ليسية الممكن تنفى الثانية رأساً كذا الاولى بقاء التسوية

واما بالنسبة الى الوجوب اللاحق اى الذى يلحق الممكن بعد حصول الوجود او العدم ولا يخلو عنه قضية فعلية فهو ايضاً مبين لمن تصور والتفت الى معناه حيث ان كل موضوع بعد اتصافه بالمحمول بالفعل بشرط اتصافه به لا يقبل مقابله ولا يمكن عدم اتصافه به وهذا هو المراد من الضرورة بشرط المحمول والوجوب اللاحق والتصديق بمحفوظية الممكن به حاصل لكل سليم الغطرة والوجدان ولا يحتاج الى مزيد بيان و برهان .

قوله (فده) انه عندهم موجب (ص ١٠٥)

اى مضطر فى فعل واعلم ان الموجبية تجتمع مع الشعور والادراك ولا يلزم ان يكون الموجب (بالفتح) كالطبايع فاقد للشعور والادراك فالتشثيل بالطبايع اما لما هو التحقيق من كونها ككل شى احياء ناطقين مسبحين بحمده تعالى اولان القائلين بان المبدء للعالم غير مختار فى فعله لم يذهبوا الى انه واجد للشعور والادراك لكن مضطر فى فعله وايجاده بايجاب غيره وسلبه الاختيار عنه وانه اضطره الى ان يفعل الاشياء بل جعلوا المبدء الطبيعية الفاقدة للشعور والادراك او الدهر والزمان او المادة والصورة ونحوها فلذلك قال كالطبايع فافهم .

قوله (فده) فهو كما يتصوره الخ (ص ١٠٦)

فانه على تقدير عود الضمير الى العاقل يصير معنى الكلام كلسا بتصوره العاقل فذاك العاقل مثل ما تصوره اى يكون متحداً به وهذا الاتحاد غير جائز فى المشهور لانهم يفهمون من الاتحاد اتحاد العاقل مع الوجود العيني للمعاقل اى مع المعقول بالعرض وهو محال ممتنع لانه من قبيل اتحاد الاثنين وهو ممتنع مطلقاً سواء كان فى العاقل والمعقول او فى غيرهما واما فى نظر غير المشهور وهم المحققون فالمراد من الاتحاد هو الاتحاد



(٣٠٥)

مع المعقول بالذات على سبيل اتحاد العكس مع العاكس و المتحصل مع اللامتحصل و  
صيورة نفس الانسان مرآة يرى فيها حقايق الاشياء فيمقامى الجمع والفرق والكثرة  
فى الوحدة والوحدة فى الكثرة كما حققنا ذلك مفصلاً .

قوله (قده) فهو على قاعدة (ص ١٠٦)

فانه على الثانى بصير المعنى كل ما يتصور العاقل من مدر كانه و متصوراته فمدر كة و  
متصورة (بالفتح) فهو كما يتصور اى مثله اذ هو هو فى الحقيقة زانه يحصل كما هو فى الواقع  
و نفس الامر فى ما يعقله (اى العقل ح) بناء على ما هو الحق من حصول الاشياء بحقائقها  
فى النفس لا باشباحها وعلى الاول بصير المعنى : فذاك العاقل متحد فى الحقيقة مع ما  
يدركه و يتصوره فينطبق ذلك على اتحاد العقل مع المدرك و المعقول بالذات فانه لو  
كان المراد الاتحاد مع المعقول بالعرض فهو باطل على جميع الاقوال عند المشهور و  
غيرهم و انما قال فى المشهور لان ذلك الاتحاد مرضى المصنف و هو مختار صدر المتألمين  
و العرفاء الشامخين و المصنف موافق معهم فى ذلك لانه خالف صدر المتألمين فى اجراء  
برهان التضايف لاثباته و تمسك له ببراهين آخرى مبحث الوجود الذهنى من الكتاب  
ولكنه رجع عنه فى مبحث علم الواجب تعالى و اعترف بإمكان اثباته بذلك البرهان .

قوله (قده) المعقول بالعرض (ص ١٠٦)

المراد به الخارج عن مرآت النفس اى الموجود الخارجى و النفس الامرى .

قوله (قده) ناطق لا بشرط (ص ١٠٦)

اى باخذ الناطق بما هو فصل لا بشرط من ان يكون معه شى او يتحد مع شى ؛  
ولا بشرط ان يكون كذلك لايها هو صورة و بشرط لامن ان يتحد مع الانسان .

قوله (قده) وجميع ذلك (ص ١٠٧)

اى الواقع بين القضايا والمعانى و المواد و الصور و نحوها .

قوله (قده) سوء التبيكيت (ص ١٠٧)

اقول المراد بالتبيكيت اسكات الخصم و تقريع الخصم و الزامه باقامة الحججة  
و البرهان فاذا كان تأليف القياس على ما ينبغى يكون التبيكيت حسناً و الا يكون قبيحاً  
و سوء و يصير من باب سوء التبيكيت .

قوله (قدمه) فان القياس علة  
علة اعدادية بناء على مذهب الحكيم الذى هو الحق او على سبيل التوليد بناء  
على مذهب الاعتزال .

قوله (قدمه) فاخذ الايض  
مثل لاخذ العارض مكان المعروض ومثال اخذ المعروض مكان العارض فهو كمن  
ياخذ العاج مكان الياض كما سيذكره المصنف (قدمه)

قوله (قدمه) نحو زيد الكاتب انسان  
فان الكتابة لا تدخل لها فى انسانية زيد حتى لا يكون من ليس بكاتب انساناً ويغالط  
الجاهل بالقواعد .

قوله (قدمه) كمن ياخذ  
اي مثل الحركة و الزمان فان النافين لوجود الحركة من القائلين بتركيب  
الجسم من غير المتجزيات ( اي اجزاء لا يتجزى ح ) استدلوا على عدم وجودها بانها  
تنقسم عند مثبتى وجودها الى الماضى والمستقبل والاول قد عدم والباقي غير موجودة  
مع انها لمكان عدم قرارها ليست موجودة فى الحال لانها ليست بموجودة مطلقاً فان  
الماضى والمستقبل غير موجودين فى الحال لامطلقاً فالتا فى لوجودها اخذ غير الموجود  
قاراً ؛ مكان غير الموجود مطلقاً .

قوله (قدمه) بمفهوم قولنا  
فان المفهوم من قولنا ما بالذات هذه؛ ان ما بالعرض لمرور اخرى لان ما بالذات  
فى قبال ما بالعرض فيفهم من مفهوم هذه الجملة .

قوله (قدمه) وان الحكمة اضلال  
اقول قد ورد فى الخبران الحكمة ضالة المؤمن يطلبها حيث وجدها والمراد  
من الضالة فى الحديث بقريئة آخره ؛ البعير والمركوب الذى فقده صاحبه او راكمه .  
لا بمعنى المضل وحرف الجهال الكلمة وقالوا المراد ان الحكمة مضالة المؤمن .

قوله (قدمه) وان الميزان لم يؤثر الخ  
اي لم يكن تأليفه فى زمن النبى (س) اولم يرد عنه (س) جواز تعلمه . . وهذا

(٣٠٧)

منقوض بعلم النحو والصرف والاصول وغيرها ولا نسلم عدم وروده ايضاً فإنه مأثور عن  
الشرع بناء على ما مر في اول الكتاب من التأويل للميزان والموازن وللحكمة وكذا  
ما ورد في الاخبار المأثورة من المجادلة والاستدلالات المروية عنهم (ع) على طريق  
صناعة المنطقيين واهمهم (ع) اصحابهم كهشام بن عبد الحكم وغيره بالمجادلة مع  
المخالفين ومدحهم لكونهم عارفين بالقواعد الميزانية والحكمية كما يظهر لمن راجع الى  
كتب الاخبار والرجال .

قوله (قده) وقد اشير الى بعض النخ (ص ١٠٨)

اي في نقل تأويلات بعض الحكماء عن الموازين بميزان التعادل النخ وفي تأويل  
الحكمة بالبرهان والموعظة الحسنة بالخطابة (النخ) والمقصود الاشارة الى مدح الحكمة  
والميزان وسوء توهم الجهلة في ذمهما .

قوله (قده) وقد اشير الى بعض التأويلات النخ (ص ١٠٨)

اي في نقل تأويلات بعض الحكماء عن الموازين بميزان التعادل النخ وفي تأويل  
الحكمة بالبرهان والموعظة الحسنة بالخطابة النخ والمقصود الاشارة الى مدح الحكمة  
والميزان وسوء توهم الجهلة في ذمهما

قوله (قده) اما اسم مفعول (ص ١٠٨)

اي المختلط اما اسم مفعول وهو صفة للمعاني فيكون تذكيره مع انه صفة المعاني  
باعتبار رعاية لفظ الموصول مع انه يمكن ان يكون مصدرأ عيماً و بحسب التركيب  
فائل جاء في قولنا في اول البيت اذ جاء فيكون التذكير حينئذ غير محتاج الى  
تلك الرعاية

قوله (قده) و الاختلاط النخ (ص ١٠٩)

اي معنى الاختلاط هنا هو الغلط

قوله (قده) بعد تحصله (ص ١٠٩)

اي بعد تحصل اصل اللفظ بحصول تركيبه

(٣٠٨)

(ص ١٠٩)

قوله (قده) كالغلط

مثال للغلط باعتبار اصل الصيغة والهيئة فانه ايضاً راجع الى الغلط من حيث الافراد لامن حيث التركيب وهذا كما في لفظ المختار المشترك بين اسمى الفاعل و المفعول كما مر

(ص ١٠٩)

قوله (قده) واقفية التركيب

اي الاخرى ان ابدن التعريب في المصراع الثاني بالاعراب لانه هو المتداول في السنة القوم ولاضير لانه يمكن امالة (الف) الاعراب الى الياء وجعله قافية للتركيب ولكن النظم على وضع التعريب قافية للتركيب اقبل للطباع واطبع للنفوس.

(ص ١١٠)

قوله (قده) وان المجردين الجهات

وذلك كما توهم بعض ان القول بوجود المجردين عن الجهات كفر لاستلزامه للقول بوجود الشريك لله تعالى

(ص ١١٠)

قوله (قده) كان يتوهم

اي يتوهم المجردين المرسل او الحق تعالى لمكان انه غير محسوس اوليس بموجود محسوس؛ غير موجود مطلقا كما قل الشيخ فسي النهط السرايع اعلم انه قد يغلب على اوهم الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهده ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ماهو فيه كاحوال الجسم فلاحظ انه من الوجود انتهى

(ص ١١٠)

قوله (قده) مثل ان يقال العاج

كان يقال العاج مفرق لنور البصر لانصافه بالبياض والبياض لون فالعاج لون لان المفرق لنور البصر لون وكذا يقال البياض متجز بالذات لانه في الجسم الذي هو متجز بالذات اولان الجسم متجز بالذات والجسم ابيض وواجد للبياض فالبياض متجز بالذات

(ص ١١٠)

قوله (قده) فالاول اسم

اي سوء اعتبار الحمل «لما بشرطه اخل».. واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات «لما غير الشطر مكان الشطر حل»

(٣٠٩)

(س ١١٠)

قوله (قده) والتذكير الخ

اي تذكير الموزع فانه لوروعى المنى تعين الموزعة لان مرجع «هى» الى  
«قضايا»

(س ١١٠)

قوله (قده) وهى تنتج الخ

اي يصير القياس قولنا الانسان خجلان وكل خجلان هو الحيوان ينتج ان الانسان  
هو الحيوان ولكن لما كانت الكبرى تفيد قصر الحيوانية وحصرها فى الانسان بالنظر الى  
القوانين الادبية تكون فى حكم قضيتين احديهما الانسان خجلان و الاخرى لاشى من  
غير الانسان بخجلان

(ص ١١٠)

قوله (قده) وهى لا تنتج

وذلك لانه لو جعل الصغرى هى السالبة اى قولنا لاشى من غير الانسان  
بخجلان لا ينتج فى الشكل الاول لان من شرائط انتاجه ايجاب  
الصغرى ولو جعلت قولنا غير الانسان لا يخجل لم يتكرر الوسط فلا ينعقد القياس  
حتى ينتج لانه يصير القياس هكذا ما ليس بانسان او للانسان غير خجلان او ليس بخجلان  
وكل خجلان حيوان فلا يتكرر الوسط .

(ص ١١١)

قوله (قده) اى من غير حاجة الخ

مراده ان تحقق الغلط فيهذا القسم لا يحتاج الى المقايسة بخلافه فى بعض الاقسام  
الآخر مثل المصادرة و وضع ما ليس بعلقة لكن قد عرفت ان فى وضع ما ليس بعلقة  
ايضاً يعرض الغلط باعتبار نفس القياس ايضاً فالمراد ليس الاحتياج مطلقاً بل من بعض  
الجهات والحشيات .

(ص ١١١)

قوله (قده) كلها سوء تاليف

اي تسمى كل هذه الاغلاط المذكورة بسوء التأليف فى اصطلاح ولكن لو اريد  
الفرق بينها الواقع فى القياسات البرهانية وغيرها استعمل سوء التأليف فى البرهان فقط  
وسوء التبكيث فى غيره .

## قرنه (قده) هي المصادرة

(ص ١١١)

المصادرة بمعنى المطالبة للشئ وعدم تنعيم الامر قال في المنجد يقال فلان يورد ولا يصدر اي ياخذ في الامر ولا يتمه وصادره على الشئ بمعنى طالبه به و صدر عن المكان رجع عنه فاذا كان المطلوب والنتيجة متحداً مع القياس فيكون القياس مستدلاً على شئ لا يتمه حيث ان قياسه ليس وافيا به اذ يكون اضماً في القياس ما يطلبه في النتيجة او يرجع في النتيجة الى عين مافي القياس ولا يحصل له شئ آخر فلذلك سمى بالمصادرة على المطلوب الاول ثم اعلم ان الشيخ المهروردي خص في كتاب التلويحات وضع ما ليس بعلة بقياس الخلف وهو بان يدعى ان المحال كان لتقيس المطلوب و يكون؟ غيره ولكن شارح كتاب حكمة الاشراف خالفه في ذلك كما ان المصنف ايضاً لم يوافق في ذلك ولذلك جعله اعم منه ومما يكون علة للحكم في القضايا بالطريق الاولية بان يكون للطبيعة الواحدة فردان او افراد كثيرة مشتركة في خاصية واحدة فيستدل بوجودها في الفرد المسلم الوجود فيه على عدم اوليته على الاخر في الاتصاف بها ويكون شرط اجراء هذا الطريق الاتحاد في النوع وعدم اجراءه في عالم الاتصاف وعدم تفاوت افراد النوع بالنقص والكمال وتسلم وجود هذه الخاصية في بعض الافراد من قبيل النوع وبما هو فرد منه فلواختل شرط من هذه الشروط يكون الغلط من هذا الباب ولو كان وجودها في بعض الافراد اولى وتكون الاولوية مسلمة وكذا وجودها في الفرد النازل يمكن ان يستدل باولوية على وجودها فيه وعند فقد بعض الشروط ايضاً يكون الغلط فيه من هذا الباب كما ظن فتأمل .

واعلم ان اسباب الغلط كثيرة ذكرها في كتاب حكمة الاشراف منها فرض الممتنع موجوداً ليبتنى عليه ثبوت شئ من جهة امتناعه كمن ادعى ان شريك الاله ممكن لانا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع ممكن فينتج ان شريك الاله ممكن وهذا ايضاً من هذا الباب لان النتيجة المطلوبة كون شريك البارئ ممكناً مطلقاً مع ان الموضوع في القياس امكانه على فرض وجوده (من قبيل فرض المحال) ويمكن ان يكون من باب سوء الحمل لعدم تكرر الوسط وقال ايضاً وقد يقع الغلط لثقل المسائل

بالحيثيات كمن يقول زيد ابيض وكل ابيض داخل في ذاته ومفهومه وحقيقته ابيض فزيد داخل في ذاته ومفهومه ابيض والغلط فيه من اجل عدم رعاية الحيثية حيث ان ابيض داخل في حقيقة ابيض من حيث انه ابيض لامن حيث انه انسان او حيوان والغلط فيه من باب سوء اعتبار الحمل ومثل من سمع ان الكليات موجودة في الازهان معدومة في الاعيان فليست موجودة في الاعيان ولا معدومة عن الازهان فيحكم مطلقاً انها لا موجودة ولا معدومة. وقال ايضاً وقد يعرض الغلط بسبب تغيير الاصطلاح عند ورود النقض كقول بعض مشبتي الجزء - عند ما يورد عليه ان الواقع في وسط الترتيب يجب حسب الطرفين عن التماس فينقسم الجزء - لانسام لزوم انقسام الجزء بل اللزوم انقسام المؤلف مع غيره وهو جسم لاني اعنى بالجسم كل مؤلف مع غيره و كقول بعض الذاهبين الى كثرة صفات الباري تعالى وقدمها لما اورد عليه لزوم تكثر الواجب لان الصفات ليست غير الذات لاني اعنى بالغير ما يصح انفكاكه بمفارقة او وجود و صفاته تعالى ليست كذلك فتكون عين الذات فلا يتكرر ومعلوم ان تغيير الاصطلاح لا يكون بنافع له لان للخصم ان يهجر لفظ الغير فيقول ان كانت الصفات عين الذات الواحدة فلا كثرة ولا صفة و ان ام تكن عينها فهي اما واجبة او ممكنة الى آخر ما قيل .

(ص ١١٢)

قوله (قده) فيكون التأليف عن مقدمة الخ

وذلك لانه اذا كان الوسط مرادفاً مع الاصغر تكون الصغرى خالية عن الوضع والحمل اى عن مجموعهما لان المفروض ان المحمول عين الموضوع فيكون واجداً للموضوع فقط او للمحمول فقط فيكون التأليف في الحقيقة عن مقدمة واحدة هي الكبرى وفاقداً للصغرى وان كانت الصغرى بحسب الصورة والظاهر موجودة و واجدة للحددين لفظاً وصورة ويمكن ان يقال الصغرى فاقدة للحددين لالحد واحد وذلك لان حمل الاوسط على الاصغر انما يكون بالحمل الشايع الذى شرطه مغايرة المحمول مع الموضوع مفهوماً واذا فرض اتحاد الحددين مفهوماً فلا يتحقق الحمل الواقعى الصحيح اصلاً ولما كان تحقق الموضوعية انما يتوقف على تحقق وصف المحمولية لمكان ما بينهما من التضاييق فلا يتحقق الموضوع ايضاً بالحقيقة فيكون القياس فاقداً للحددين .

فتدبر .

قوله (قده) وقد مر مثال الخ  
 اى فى قوله كلما كانت الاربعة موجودة كانت الثلاثة موجودة فهى فرد ينتج كلما كانت  
 الاربعة موجودة فهى فرد .

قوله (قده) وقد مر له الخ (ص ١١٤)  
 وانما نسب هذا المثال الى العلامة لاجل ان المتظاهر من كلامه ان علة لزوم  
 المحال هو البيضية والتحرك على القطر الاقصر لامطلق البيضية فجعل البيضية مطلقاً  
 التى هى ليست بعلة مكان البيضية المقيدة التى هى العلة من باب وضع ما ليس بعلة فى  
 النتيجة علة فيظهر من هذا ان كل قياس لم يكن الوسط المذكور فيه علة للنتيجة  
 المنظورة منه فهو من هذا القبيل ولكن المصنف جعل كل قياس يكون فاقداً لشروط  
 من شرائط القياس من باب وضع ما ليس بعلة نظراً الى ان القياس علة للنتيجة فيبينهما  
 فرق ما بهذا اللحظ وان امكن ان يجعل مآل كلا القولين الى شى واحد فتأمل . ويمكن  
 ان تكون النكته فى الانتساب ان مراد المستدل ان الفلك لو كان متشكلاً بالكروية  
 لا يلزم خلاء من حركته على اى قطر كانت وهذا بخلاف ما لو كان متشكلاً بالبيضية  
 فانه يلزم الخلاء من حركته على قطره الاقصر فيكون جعله متشكلاً بهذا الشكل من  
 باب الفصل الذى لا يعتقد فى الفلكيات كما اشار اليه البطلمى - سوس فى اول المجسطى او  
 يكون ترجيح المرجوح على الراجح : (ح) لا يكون من هذا الباب ولا يرد عليه  
 الاشكال فتدبر .

قوله (قده) وغير المعلوم الخ (ص ١١٤)  
 اى الذى ليس بمعلوم وهو ذات الواجب تعالى غير الامر الذى هو معلوم وهو  
 الوجود .

قوله (قده) زائد فى الجميع (ص ١١٤)

بل زائد فى الوجودات الخاصة والمهيات ايضاً .

قوله (قده) فان حقيقة الوجود الخ (١) (ص ١١٤)

(١) اى المراد بحقيقة الوجود هنا ما يقابل المفهوم الشامل للحقيقة فى قبيل  
 الظل وظله الذى هو الفيض المقدس فهو حاضر للحق لعضور ذاته لذاته بداته وحضور  
 ظله المدود ومراتبه له تعالى ايضاً بين حضور ذاته .



(٣١٣)

المراد بها هيئتنا الحقيقية في قبال المفهوم ويمكن ان يكون المراد بها الحقيقة في قبال الظل ولكن الاول اظهر والصق بقوله فيما بعد نعم تعلم بالحضور للحق الخ اللهم الان يكون على سبيل التجريد .

قوله (قده) وغيرها من الكمالات (ص ١١٣)

اي التكلم والسمع والبصر والحيوة ونحوها .

قوله (قده) لا يتصور (ص ١١٣)

(خبرلان) اي لا يتصور من حيث حقيقتها الامن حيث مفاهيمها الذي ذات تأس بالوجود في البداهة .

قوله (قده) واللفاني فيه الخ (ص ١١٣)

اي يعلم بالعلم الحضورى للفاني في الحق ايضا واللفاني في الوجود على ما قيل فتدبر .

قوله (قده) لا بل للحق الخ (ص ١١٣)

اضراب عن قوله لللفاني فيه اي تعلم بالحضور لللفاني في الحق تعالى من ارباب السلوك واصحاب المعارج البالغين الى مقام قرب النوافل والفرائض بالفناء فيه ذاتاً و صفة وفعلًا وانراً بل تعلم بالحضور للحق تعالى حيث ان الفاني فيه تعالى امكان فنمنا لاحكم له ولابقاء له كما قل .

يبا وهستي حافظ زهبش اوبردار كه باوجود تو كس نشود ز من كه منم

فالمعلوم له في الحقيقة معلوم للحق تعالى لاله وذلك هو الوجه للاضراب .

قوله (قده) تعلم للاله بين الخ (ص ١١٣)

المراد بهم اما الالهيون بالمعنى الاعم فيكون اشارة الى ان موضوع علم الفلسفة هو حقيقة الوجود في قبال مفهومه او الالهيون بالمعنى الاخص فيكون اشارة الى ان موضوع الالهي بالمعنى الاخص انما هو حقيقة الوجود في مقابل الظل .

قوله (قده) بالعنوانات المذكورة الخ (ص ١١٣)

النور والحيوة السارية والعلم والمشية والمحبة والعشق وغيرها من الكمالات

كالقدره والارادة والوجود ونحوها.

(ص ١١٣)

قوله (قده) والعنوانات الخ

اي مفاهيم هذه الكمالات التي هي عناوين حقيقة الوجود فانها مسارقة مع  
الوحدة والهوية بل عين الوحدة واصلها ويمكن ان يكون في ذلك اشارة الى جوابه.  
ما يرد على ما افاده من كون حقيقة الوجود معنونا تلك الكمالات بان هذه المعنونات  
كلواحد منها مبين مع الآخر وغير محمول عليه فكيف يمكن ان يكون لها معنونا  
واحد فاجاب بقوله والعنوانات الخ واصل الجواب بان المدعى ليس عينية مفاهيم تلك  
الصفات لذاته تعالى بل المراد انها مع اختلافها عنواناً؛ واحدة معنونا لان اختلاف  
العناوين لا يوجب اختلاف المعنونا وقد حقق ذلك في الاسفار بما لا يزيد عليه .

(ص ١١٣)

قوله (قده) لا المعنونا

اما خلو العنوانات كل عن الآخر فلانها بالحمل الاولى الذاتي لا يمكن حمل كل  
واحد عنها على الآخر بل لسان كل واحد منها ابن احدها من الآخر واما المعنونا فلانه  
حقيقة الوجود التي هي تمام كل حقيقة واصلها و منسب كل كمال وفضيلة يحكى عنها  
هذه العنوانات وهي لمكان بساطتها الحقيقية كل الاشياء وتمامها ومعطيا ومعطى  
الشيء ومبدئه وتمامه؛ كيف يمكن ان يكون فاقداً له كما قيل:

ذات نايافته از هستى بخش	كى تو اندك شود هستى بخش
خشك ابريكه بود ز آب تهي	نايد از وي صفت آب دهى

فمعنى قوله عليهذا؛ ان العنوانات هي الخالية كل منها عن الآخر ولكن المعنونا  
ليس بخال عن العناوين ويمكن ان يكون المراد ان العناوين هي الخالية كل عن الآخر  
ولكن المعنونا اي حقيقة الوجود التي هي المصداق والمعنونا الكامل بالنسبة الى سائر  
المعنونات والمصداق فهي ليست بخالية عن سائر المعنونات والمصداق حيث انها  
لمكان بساطتها الحقيقية وصرافتها الوجودية واجدة لكلها بنحو الكثرة فسي الوحدة و  
بنحو الجمع والوحدة والبساطة والصرافة لاجل ان بسيط الحقيقة كل الاشياء وتمامها  
وصرف النور والوجود؛ صرف كل نور ووجود ولكن الاسم مع التفريع المذكور

(٣١٥)

في قوله فكلمما دارت حقيقة الوجود الخ ؛ هو المعنى الاول لو كان المراد من الكمالات في قوله دارت الكمالات هي العنوانات ومن دورانها معها حملها على مراتب تلك الحقيقة ودرجاتها واطوارها بالحمل الشايح ولو كان المراد حقائق العنوانات لانفسها وكان المراد من دورانها عدم انفكاكها عن المعنونات بمعنى احاطتها بالكل وقيام جميعها به ؛ يكون الانسب (ح) المعنى الثانى ولكل وجهة هو موليها .

قوله (قده) فكلمما دارت الخ (ص ١١٤)

وذلك لان ما بالذات لتلك الكمالات اما الوجود او المهية او عدم لا يحصر المفاهيم فيهنه الثلثة و عدم حاله معلوم في انه لا يمكن ان يكون ما بالذات لتلك الكمالات. والمهية من حيث هي ليست الا هي فبقي ان يكون ما بالذات لها هو الوجود فتدور معه وتقوى وتشد بقوته وشدته وتضعف بضعفه و بالجملة فجميع الموجودات احياء بحيات تلك الحقيقة السارية بسبحون بحمده ولا يفترون

قوله (قده) والروح المرسل الخ (ص ١١٣)

اي العقل الكلى للغير المتعلق بالبدن كالعقل الفعال وغيره والمراد من المتعلق الارواح المتعلقة بالابدان من النفوس الكلية البادية الفلكية والصاعدة الالهية الانسانية

قوله علم بذاته الخ (ص ١١٣)

لانه مجرد قائم بذاته لا بالمادة والمحل والموضوع وكل مجرد قائم بذاته عقل وعاقل ومعقول لذاته كما تقرر في محله

قوله في علمه الحضورى الخ (١) (ص ١١٤)

اشارة الى ان علمه بذاته اما يكون بالعلم الحضورى النورى الذى يكون العلم والمعلوم والعالم فيه واحداً بالعلم الحضورى المحتاج الى صورة زائدة معلومة بالذات مباينة للمعلوم بالعرض ويكون العالم فيه مغايراً مع المعلوم وكذا المعلوم بالذات مع

---

(١) الصفة اما للتوضيح لان علم النفس بذاتها لا يكون الاحضوريا واما لخراج

علمها بها بالعناوين والعكابات فانه يكون حصوليا كما لا يخفى (منه)

المعلوم بالعرض وبالجملة العلم والعالم والمعلوم بالعرض مغاير كل مع الآخر والايلازم اجتماع المثليين ومفاسد اخرى مذكورة في محلها مع ان الشيء المجرد القائم بالذات لا يتصور شيـبـوبته عن نفسه وذاته حتى يحتاج فـي ادراك ذاته الى صورة مغايرة لذاته فتدبر

قوله (قده) وحيوة حقيقة الخ (١) (ص ١١٣)

في قبال الحيوانية الظاهرة الحسية وهي الحيوة السرمدية الالهية الاخروية العقلية المعنوية والمراد ان وجود ذاك الروح لمكان عرائنه عن المهية عين العالم والحيوة والقدرة والارادة وعين العشق بذاته وقواه ومجالى ذاته وآثاره

قوله (قده) ولتمتلقه الخ (ص ١١٢)

اي وحيوة ذاتية لمتعلقه الذي هو بدنه وصيغته والمراد من كونه حيوة ذاتية لنفسه نفى الواسطة في العروض ومن كونه حيوة ذاتية لمتعلقه ليست الذاتية بهذا المعنى وبمعنى نفى التبعية بل المراد ان حيوة المتعلق ذاتية له بعين ذاتيته له من جهة فناء المتعلق فيه وسريان حكمته اليه كما يقال ان العقول المرسله لامهية لم يتبع نفى المهية عن الواجب تعالى فافهم ولو كان المراد اثبات مجرد الحيوة للمتعلق لا للحيوة مع وصف الذاتية لا يحتاج الى هذا التوجيه كما يؤذن به قوله بعداً بتبعية ذاته فتبصر

قوله ومجالها الخ (ص ١١٤)

اي محل قوى الروح المتعلق وهي الارياح الحيوانية البخارية

(١) التقييد بالتحقيقية فـو قبال المرضية كهيئات البدن او المجازية المستمارة كحيوته وحيوة بعض موجودات عالم الناسوت فان الـار الاخرة دارالحيوان ومقر الحكامات الحقيقية السرمدية

وقوله لان من عشق دليل لقوله و اراده وعشق الخ و اشارة الى قوله تعالى

يحبهم و يحبون

وقوله بذاته لمتعلق بقوله لا انفعالية ولا لفعالية وكون علمه قدرة من جهة ان

علمه نفلى و قدرته وجوبية (منه)

(٣١٧)

(ص ١١٣)

قوله (قده) لان من عشق الخ

دليل على عشقه بقواه التي هي آثار ذاته

(ص ١١٣)

قوله (قده) اسفهبده الخ

وهي النفس الناطقة سميت بالسان الاشرار بهذا الاسم لان ارض البدن مشرقة

بنور ربها

(ص ١١٣)

قوله (قده) ووحدته الحق تعالى (١)

كذا في النسخ التي رايناها والظاهر ووحدته الحق بنون الضمير ولو كانت كما

في الكتاب فيكون المعنى ووحدته النور الاسفهبده والحق تعالى ومقوم وجوده هو وجوده

تعالى فوجوده بوجود الحق فكذلك وحدته وحدة الحق تعالى اي ظل وحدته

(ص ١١٣)

قوله (قده) وان قلنا ان لامهية له الخ

اي ان قلنا بمقالة شيخ اتباع الرواقين من ان النفس وما فوقها ايات صرفة و

وجودات محضة فيكون التفاوت بين الانوار القاهرة والاسفهبديية بمجرد الفقر والغناء

لا باعتبار المهيئات والموضوعات

(ص ١١٣)

قوله (قده) وان قلنا ان له مهية الخ

اي قلنا بمقالة المشايخ من تركب كل ممكن من المهية والوجود وان الفرق

بين الانوار المذكورة بحسب المهية فجامعية النور الاسفهبدي لتلك الكمالات من علمه

بذاته وحيوته الحقيقية وعشقه السارى وغيرها تكون لوجوده لالمهية لان المهية من حيث

هي ليست الالهى سيما بناء على اعتبارية المهية واصالة الوجود وما بالذات الذى هو واجد

لجميع الكمالات الوجودية انما هو الوجود لا المهية والعدم والوجود سنخ واحد اصل فارد

فيسرى تلك الكمالات بسريانه فى كل شى

(ص ١١٣)

قوله (قده) ومراتبه كشيى و قيسى الخ

اي مرتبة منه وهو الوجود الحق تعالى شى والمراتب الباقية منه و هي وجودات

---

(١) الظاهر ان المباره ووحدته الحق اي يكون وجوده ووحدته ظل وحدة الحق تعالى

ولو كانت المباره ووحدته الحق يكون المراد ان وحدته هو بين الحق تعالى حيث انه

اصله وتماه وبه تلوته وقوامه (تعلية اخرى منه)

الممكنات كفيشى وفيهذا اشارة الى رجوع التشكيك الخاصى الى اخص الخواصى  
كما اشرنا اليه سابقاً

قوله (قدمه) فايضا تحقّق الخ (١)

(ص ١١٣)

اى فايضا تحقّق الوجوب كان هذا الجمع الكمالات حكمه ثم ان الجواب قدتم  
عند قوله لا تصور والنّى قد ذكر بعدها الى قوله وبملادة ذلك الخ لامدخلية لها فى الجواب  
بالتقرير الاول بل انما ذكرها لتحقيق الامر وان كون حقيقة الوجود فى قبال الظل عين  
ذاته تقدست اسمائه لا ينافى سرىان الحقيقة فى قبال المفهوم فى كلشى لان السرى انما  
هو ظل الحقيقة بالمعنى الاول ولتحقيق عدم امكان تصور حقيقة من الحقايق الوجودية  
كما لا يمكن تصور المرتبة الغير المتناهية منها فى الشدة والمدة والمدة ويمكن ان  
يكون للإشارة الى ان كون حقيقة الوجود حقيقة الواجب تعالى وكون كمالاته عين  
ذاته مستلزم لسرىان تلك الكمالات بل نوره الذى هو نور السموات والارض فى كلشى  
كسرىان الاصل فى الفرع والعاكس فى العكس من اجل كون الوجود حقيقة واحدة و  
سنخ واحد اويكون اشارة الى بيان اخر للجواب بجعل المغالطة من باب سوء الناليف  
المالدى لا بسبب اشتراك الاسم كما صرح به بقوله وح يكون وهذا هو الظاهر من كلامه  
رفع فى الخلد مقامه ، وقوله الا ترى تنظير للمقام بما ورد عن سيد الانام (ص) من ان من  
عرف نفسه عرف ربه

(ص ١١٣)

قوله (قدمه) ولا تفاوت

اى لا تفاوت فى افراده اوبين مراتبه الا فى كون افراده او مراتبه اشد وجوداً  
وانم نورية بل بعضها فوق جميع المراتب فى الوجودية والظهور بمسا لايتناهى مدة و  
شدة وعدة

(ص ١١٣)

قوله (قدمه) وبملادة ذلك الخ

الجواب الاول مبنى على اعتراف المشكك باشتراك الوجود بين المفهوم والحقيقة

(١) المشار اليه بقوله هذا اما سرىان كمالات الوجود بسرىان حقيقة او كون حقيقة

الوجود مطلقاً متمنع التصور (منه)

لكنه التمس عليه احد المعنيين واحكامه بالاخر والثاني مبني على حسابانه انحصار الوجود في المفهوم العام البديهي وانحصار المنفصلة في الشقين وهما اما ان يكون حقيقة الواجب مفهوم الوجود العام البديهي او المهيبة التي حيثية ذاتها عدم الابهاء عن الوجود والعدم فاذا لم يكن الشق الاول بمحقق كما ادعاه الحكيم فيجب ان يكون حقيقته الشق الاخر فيكون الجواب عن هذا الاستدلال ما اجاب به قده من ابداء شق اخر وعلى تقدير تقرير السؤال بما ذكره اولا يكون الجواب عنه بما افاده من ان هذا غلط نشأ من اشتراك الوجود بين المفهوم والحقيقة وخلط احدهما بالاخر

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا شره و نظامه

قوله (قده) كيف و المهيبة الخ (ص ١١٣)

اي كيف يمكن ان يكون ذات الواجب من سنخ المفاهيم والماهيات (الخ) اي حيثيتها حيثية عدم الابهاء من اجل انها من حيث هي ليست الالهى فليست من حيث هي بموجودة حتى لا تقبل العدم ولا بمعدومة حتى لا تقبل الوجود وهذا بخلاف حقيقة الواجب تعالى التي هي بذاتها و لذاتها طاردة لجميع احواء العدم فكيف يمكن ان يكون من سنخ المهيبة فان قلت ما ذكره مناف لما ذكره رئيس الحكماء من ان المهيبة من ذاتها تكون ليس ومن علتها تصير ايس فان المتظاهر من هذا الكلام ان المهيبة من ذاتها حيثيتها الابهاء عن الوجود. قلت ليس مراده (قده) من هذا الكلام ما توهمته حيث انه مع ان هذا الكلام بهذا المعنى مخالف للبرهان والا كانت المهيبة من الممتنعات بالذات التي لا تقبل الوجود اصلا بخالف لما صرحوا به ايضا بل مراده من هذه الجملة ان المهيبة لما كانت فيحد ذاتها غير مقتضية للوجود فتكون فيحد ذاتها غير موجودة ولا تكون موجودة من هذه الجهة والحيثية بل متصفة بالعدم و الاليسية فان عدم اقتضاء الاليسية في حكم الاليسية لانها بذاتها تقتضى الاليسية لانه فرق بين اقتضاء العدم و عدم اقتضاء الوجود او الانصاف بالعدم والاليسية بعبارة اخرى انهم عبروا عن اللاقتضاء او هذا لا ينافي ما ذكره هنا وصرح به قاطبتهم من عدم ابائها عن الوجود والمدى بقابليتها للاقتضاء بكل واحد منهما

قوله (قده) والمقابل لا يقبل  
 أى قبولاً يجتمع مع المقبول لقبول الجسم للبياض والسواد قوله وهى قابلة  
 اى المهيبة .

قوله (قده) المانعة الجمع (ص ١١٣)

لان المنفصلة المانعة الخلو والجمع ذات اجزاء ثلثة هكذا حقيقة الواجب تعالى  
 اما مفهوم الوجود واما مهيبة بسيطة مجهولة الكنه واما حقيقة الوجود والمغالط جعلها  
 ذات جزئين اى اما مفهوم الوجود او مهيبة من المهيبات فصارت القضية مانعة الجمع لا  
 مانعة الخلو والجمع حتى تصير منفصلة حقيقة لاحتمال شق آخر وهو ان تكون حقيقة  
 الوجود ولكن لا يخفى ان كون ما ذكر منفصلة حقيقة مبنى على تميم حقيقة الوجود  
 بحيث تشمل فردها ومرتبتها ونفسها حتى يشمل ساير الاقوال بان يجعل الحقيقة فى قابل  
 المفهوم لافى مقابل الظل والعكس الذى لا يمكن تكثره لابل افراد ولا بالمراتب كما انه  
 هو المراد من قوله بعد هذه الجملة هو حقيقة الوجود التى الخ

قوله (قده) ولعل العلامة الدوالى (١) (ص ١١٣)

قد اشرنا سابقاً الى ان الاقوال فى حقيقة الواجب تعالى كثيرة على اختلاف

(١) اى يشير الى ما ذكرناه اخيراً فى جواب الامام الرازى بقوله واذا حمل الخ وكان  
 الفرق بين ما افاده وما ذكره الملاحة ان الملاحة جعل الوجود مطلقاً منحصر فى الواجب  
 تعالى الذى عبر عنه بحقيقة الوجود ولم يجعل للممكنات سهما و نصيباً الا الانتساب  
 والاضافة المقولية الاعتبارية الى تلك الحقيقة المقدسة والمصنف طبقاً لغاتم الحكماء  
 و ارباب الدوق جعله ذاتية ورقية واصل وعكس وجعل سهم الممكنات منها الاضافة  
 الاشرافية التورية والظل الممدود منها على هياكل النهيات كما قال تفردت اسماءه  
 الم قر الى ذلك كيف مد الظل الية وملحض المرام فى المقام هو ان اقوال  
 الحكماء والمتكلمين قد اختلفت فى حقيقة الواجب تفردت اسماءه وفى وحدته و توجيده  
 ايضا فمنهم من ذهب الى ان حقيقته المقدسة ماهية مجهولة الكنه وآخر الى انه ذات  
 بسيط يزرع عنها الوجود بدون حيشية تمليلية ولا تقيدية ومنه آخر الى انه فرد من  
 الموجود مغالط مع ساير الافراد بتمام الحقيقة و فرنة اخرى الى انه مرتبة من مراتب  
 حقيقة الوجود واخرى الى انه الوجود بشرط لاوطانفة اخرى الى انه الوجود الا بشرط



الطرائق والمذاهب و كذا اقوالهم فى التوحيد اما اختلافهم فى حقيقته تعالى فلان القائلين باصالة المهية من المتكلمين جعلوها مهية بسيطة مجهولة الكنه و الحكماء القائلين باصالتها ايضاً جعلوها نفس الوجود والانية ولما كان هذا القول بظاهره منافياً للقول باصالة المهية قالوا معنى كون حقيقته المقدسة صرف الانية انه ينتزع مفهوم الوجود من حاق ذاته من دون حيشية اصلا لاتقييدية ولا تعليمية والحكماء القائلين باصالة الوجود الذاتية الى ان لمفهومه افراداً متباينة جعلوها فرداً من ذلك المفهوم مبانئاً لسائر الافراد فى الذات والحقيقة والذين جعلوا مصداق ذلك المفهوم ذات مراتب متفاوتة كحقيقة النوراي الفيلويون منهم جعلوها مرتبة شديدة منها فوق باقى المراتب بما

---

المسمى المحيط بكل شى وعبر عنه بالوجود الحق وعن الوجود العام السارى الذى هو فله بالوجود المطلق وعن الوجودات الخاصة بالمقيد وجعلها اثار تلك الحقيقة وكذا اختلف انظار اولى الانكار فى توحيدهم فذهب بعضهم الى انه لا شريك له فى وجوب الوجود مع كثرة الوجود والموجود وهذا مما سمي عندهم بالتوحيد العامى وذهب فريق اخر الى انه لا كثرة فى الوجود اصلا بل المتكثر انما هو الوجود بمعنى المهية المنسوب الى الوجود لامن قام به الوجود وانه لا يتكثر الوجود لاحقيقة ولا فردا ولا مرتبة ولا نوعا بل انما يكون التكثير والكثرة فى الهيئات الامكانية وجعل قول القائل وجود زيد مساوقا مع اله زيد وهذا القول قول بوحدة الوجود وكثرة الوجود وسمى عندهم بدوق المتالهيين الذى اختاره المعقق الدوانى وذهب طائفة من المتصوفة الى نفس الكثرة فى الوجود مطلقا وكذا فى الوجود وجعل ما يترأى من الكثرة كثانية ما يراه الاحول من الصور وهذا هو القول بوحدة الوجود والموجود ويسمى بالتوحيد الاخصى وذهب بعض آخر الى القول بوحدة الوجود والموجود فى عين كثرتهما ويسمى هذا القول بتوحيد اخص الخواصى والى مذهب المعقق اشارة المصنف بقوله واعلم وبالجملة الاقول فى التوحيد على ما ذكر اربعة التوحيد العامى وهو القول الاول والتوحيد الخاصى وهو القول الثانى وتوحيد خاص الخاصى وهو القول الثالث وتوحيد اخص الخواصى وهو مختار المتألهين واتراه الذين قالوا بوحدة حقيقة الوجود فى مقابل الظلل وكثرة اظلالها وعكوسها فتبصر .

لا يتناهى شدة ومدته وعدة ولكن الجميع جعلوا املاك الوجودية بناء على اصالة المهية  
يجعل المهية بافاضة الحق تعالى بحيث تصير منشأة للانار وطاردة للعدم وينتزع منها  
مفهوم الوجود وبناء على اصالة الوجود واعتبارية المهية بافاضة فرد من الوجود وجعله  
بالذات بحيث تصير المهية مجمولة بجعله بالعرض او بجعل مرتبة منه كذلك المحقق  
الدواني ذهب الى انه لا تكثر في الوجود اصلا وانه منحصر في فرد واحد هو الواجب  
الوجود بالذات وانما التكثر في الوجود بمعنى المنتسب الى الوجود لا بمعنى ما قام به  
الوجود نظراً الى ان الانتساب يكفي في صدق المفهوم ويجعل مناط الوجودية بانتساب  
الماهيات الى الواجب تعالى لا بقيام فرد او مرتبة من الوجود بها وجعل قول القائل وجود  
زيد بمنزلة قوله اله زيد وسمى مسلكه وطريقته بذوق المتألمين. ولما كان هذا القول  
بظاهره مع ذهابه الى اصالة المهية واعتبارية الوجود سخيفاً جداً حيث ان الانتساب  
على ذلك المذاق يجب ان يكون نسبة مقولية التي هي مهية من الماهيات ولا يمكن ان  
تصير مناط الوجودية الحقيقية ومنشأة الاثار وطرده لعدم؛ اول المصنف (فده) في منظومته  
في الحكمة قول المحقق المزبور بارجاع كل ما ذكره في مفهوم الوجود الى حقيقته  
بجعل مراده من عدم تكثر الوجود اصلا عدم تكثر حقيقة التي في قبال الظل ومن كون  
وجودية الاشياء بانتسابها وازافتها اليها؛ كون موجوديتها بالاضافة الاشرافية النورية  
لا المقولية حتى يستقيم كلامه ومسلكه لكن هذا توجيهه بما لا يرضى به صاحبه حيث  
انه ذاهب الى اصالة المهية ومن الظاهر ان القول بها لا يجتمع مع هذا التوجيه حيث  
لا تكون عليها المذاق للوجود حقيقة ولا للاضافة الاشرافية مصداق اصلا والى هذا  
اشار بقوله ولعل العلامة الخ حيث ان التعبير بلعل مشعر بعدم الوثوق بكون هذا التوجيه  
مراداً للعلامة المزبور هذا واما اختلاف مشاربهم في التوحيد فلان العامة منهم كالمتكلمين  
قالون بوحدة الواجب تعالى مع القول بكثرة الوجود والموجود والخاصة ذهبوا الى  
وحدة الوجود وكثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود وخاص الخاص الى وحدة  
الوجود والموجود وضيء خلاصة الخاصة الى وحدتهما في عين كثرتهما والثاني مذهب  
المحقق المزبور الذي سماه بذوق المتألمين

(٣٢٣)

(ص ١١٤)

قوله (قده) لافراد الخ

اي المتباينة بتمام الذات كما ذهب اليه المشائون .

(ص ١١٤)

قوله (قده) ولامراتب الخ

اي ولو جعل مرتبة منه عاكسا والباقي عكسا وذلك لانه حيث قال باعتبارية الوجود واصلية المهية لم يمكن حمل كلامه على الاضافة الاشراقية كما اشار اليه المصنف في شرح منظومة الحكمة .

(ص ١١٤)

قوله (قده) انما يكون بالمجاز الخ

اذ لا قدر مشترك معنوي بين الامرين حتى يكون الاطلاق على سبيل الحقيقة بل يكون الاطلاق اما من باب المجاز من اجل علاقة السببية والمسببية لولم يتحقق له وضع اخرا من جهة اشتراك اللفظ ان تحقق .

(ص ١١٤)

قوله (قده) ويندفع الهرج والمرج الخ

الهرج بالفتح ؛ الفتنه والاختلاط وبالكسر الاحمق والضعيف من كلشي والمرج الكذب اي ارسل لسانه فيه وامرج السلطان رعيته خلاها والفساد امرج الدابة تركها ترعى حيث شانت . والمراد انهم حيث صرحوا في بيان خواص الواجب بنفي الماهية عن الحق تعالى وانه وجود صرف ولا يتصور اصلا وصرحوا ايضاً في ازل مبحث الامور العامة ببداية الوجود واعتباريته ؛ تشوش ذهن الباري في علم الفلسفة وارهق التناقض والاخلال والفساد من كلامهم فانهم حيث لم يفهموا من الوجود المفهومه الذي حكم الفلاسفة ببدايته واعتباريته ظنوا انهم ارادوا من كون الواجب تعالى ماهيته انيته وانه صرف الوجود ؛ كونه تعالى نفس مفهوم الوجود البديهي الاعتباري مع انهم صرحوا ايضاً بان حقيقة الواجب لا تتصور اصلا ولا يمكن اكنائها ابداً فوقعوا في التشويش والاضطراب واحتملوا ان يكون اطلاق الوجود على تلك الحقيقة المقدسة الواجبية حيث قالوا انها وجود صرف ؛ انما هو بالمجاز بسان استعمالوا لفظ الوجود الذي هو موضوع للمفهوم البديهي الاعتباري في تلك الحقيقة مجازاً او بوضع آخر . ولكنهم لو تفتنوا وحملوا كلام الحكماء في قولهم انه تعالى صرف الوجود على انهم ارادوا به حقيقة الوجود بالمعنى الذي حملة المحقق عليه اي التي لافراد لها ولا مراتب ولا انواع لها وتكون هي موجودة

(٣٢٤)

بذاتها ولذاتها؛ وغيرها موجوداً بانتسابه اليها لابقام فرد او مرتبة منها به لا بالمعنى المتعارف فى عرف الحكماء اى الفرد الحقيقى او المرتبة الشديدة التى فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى من مفهوم الوجود؛ لما وقعوا فى التشويش والاضطراب اذ لم يتوجه على تلك الطريقة ان المعقول من الوجود امر اعتبارى هو اهل الاوائل التصورية الى آخر ما نقله عن المحقق فى الكتاب

(ص ١١٤)

قوله (قده) المبدء نور المخ

اى المبدء مطلقا سواء كان مبدء المبادئ وعلة العلل وهو السوالمجب تعالى او وجوهه التامة الباقية بعد فناء كل شى من العقول الطولية والعرضية والنفوس الكلية والجزئية وغيرها من المبادئ الطبيعية فانها بما هى مبادئ ومؤثرات نور اى من مراتب نور الوجود ودرجاته

(ص ١١٤)

قوله (قده) الوجودات

وذلك لان النور هو الظاهر بذاته والمظهر لغيره وهذه خاصية حقيقة الوجود

بل هو اخص خواصه وصفاته

(ص ١١٤)

قوله والعلم نور المخ

تعليق لقوله وعلومها العقلية الخ انما اخص ذلك بعلومها العقلية لانها انوار ساذجة محضة خالصة عن شوب المادة والمقادير وعلايقها بالكلية بخلاف الخيالية والحسية اذ ليست خالصة عن المقدار والاضافة الى المواد... والصور العقلية انوار محضة سيما بناء على اتحاد العاقل بالمعقول ويمكن جعل الصور الحسية والخيالية ايضا انوارا بناء على اتحاد الحس والحاس والمحسوس والخيال والتمثيل لانها من صقع النفس التى هى نور بذاتها وباطن ذاتها فيكون التخصيص بالعقلية حينئذ مبنيا على مذاق القوم اللهم الا ان يقال ان اتحاد النفس مع تلك الصور انما هو فى مرتبتها لافى مرتبة النفس وفى مقام السر والخفى والاخفى وهى في هذه المرتبة ليست بانوار ساذجة بحتة فتدبر

(ص ١١٤)

قوله وقد يطلقون الخ

ومن هذا القبيل ماورد فى الحديث من : ان الله تعالى خلق الخلق فى

(٣٢٥)

ظلمة ثم رش عليه من نوره بناء على ان يكون المراد من الخلق في الظلمة؛  
التقدير في مرتبة المهيئات والاعيان الثابتة، وفي مرتبة الفيض الاقدس ورش النور عليها؛  
افاضتها بالفيض المقدس والنفس الرحمانى والحق للمخلوق به الذى هو نور السموات  
والارض وكذا ما قيل

سبه روى زممكن در دو عالم      جدا هرگز نشد والله اعلم  
وكذا ماورد من خلق الاشياء لامن شى اى المادة او المهيبة

قوله الله نور السموات الاية (ص ١١٤)

اى وجود السموات والارض فان النور هو الظاهر بذاته و المظهر لغيره وهذا  
خاصية حقيقة الوجود والمراد من السموات العوالم العلوية من المجردات العقلية و  
النفسية وعالم المثال ومن الارض عالم الناسوت وموجودات عالم الطبيعة من اجل ان  
الافاظ موضوعة للمعاني العامة فكل ماله جهة العلو والرفعة يسمى بالسماء ومقابلته  
بالارض وكونه تعالى نور السموات والارض على المذهب المنسوب الى ذوق المتالين  
ظاهر وكذا على مذاق القائلين بالتوحيد الخاصى والاخص الخواصى و ما فوق ذلك  
من المشارب لارباب الذوق و اما عند الظاهريين القائلين بالتوحيد العامى و بوجود  
الكثرة الحقيقية والبيئونة الغزلية فلان المخرج لكشى من ظلمة العدم وغسق الليسية  
والامكانية الى نور التحقق والايسية والوجود هو الله تعالى شأنه عند جميع الفرق  
ولاشك ان العدم ظلمة ومقابلته نور والذات ليست بمعتبرة فى المشتقات فلا فرق بين  
النور الحقيقى والنير بالحقيقة فكما انه منور للسموات والارض فكذلك هو نورها  
و نيرها فتبصر

(ص ١١٤)

قوله (قده) القواهر

هذا مأخوذ من اصطلاح حكماء الفرس والاشراق فانهم يعبرون عن العقول  
الكلية بالقواهر نظراً الى قاهريتها بالنسبة الى مادونهما وعن الطولية منها بالاعلين نظراً  
الى علوها بالنسبة الى العرضية وعن العرضية بسالادين لدونها بالنسبة الى الطولية و  
يعبرون عن النفوس مطلقاً كليتها وجزئها بالانوار الاسفهبديية معرب سهبيد و عن  
الابدان بالصياصى

قوله (قده) فان الوار الحق (ص ١١٤)

فان نور الحق هو الوجود العام المنبسط على كلشى وجميع الاشياء ناطقون مسجون  
بحمده بحكم و ان من شتى الايسبح بحمده الاية

قوله (قده) والهبصرات (ص ١١٤)

اي انبساطه بحدود من جهتين احديهما انه منبسط على السطوح فقط دون  
اعماق الاجسام وثايتهما انه منبسط على سطوح المبصرات فقط دون غيرها من  
اقسام المحسوسات

قوله (قده) و-ع (ص ١١٤)

كما قال تعالى وسعت كلشى رحمة وعلماً

قوله (قده) المحسوسات (ص ١١٤)

اي المحسوس بالحواس الخمسة الظاهرة من السمع و البصر و الذوق  
والشم و اللمس

قوله (قده) ما وراء العقل والحس (ص ١١٥)

يمكن ان يكون المراد بالعقل العقول الجزئية التى للنفوس الانسانية اوهى  
مع عقول الافلاك فيكون المراد ما وراء العقل والحس العقول الكلية التى فى السلسلة  
الطولية والعرضية وان يراد منه مطلق العقول فيكون المراد مما ورائهما حضرة اللاهوت  
والايعان الثابتة

قوله (قده) و وحدته عددية (ص ١١٥)

اي التى فى باب الاعداد وهى الوحدة بشرط لاوقد مر ذلك سابقاً فراجع . ولما  
كانت وحدته حقة فلانانى له ولما كانت حقيقية فلا افول له و يمكن ان يكون الاول و  
الثانى اشارة الى انه لانانى له

قوله (قده) بل حقة الخ (ص ١١٥)

قد قسموا الوحدة الى الحقيقية وغيرها والحقيقية الى الحقة وغيرها و ارادوا  
بالحقيقية ما يكون اتصاف محلها وموضوعها بها بالذات اى من دون الواسطة فى العروض  
وتكون وصفاً له بحاله لابلحاظ متعلقه كاتصاف الاشخاص بالوحدة العددية والمراد من

(٣٢٢)

غير الحقيقية ما لا يكون اتصاف محلها بها بالذات بل بالعرض كما في اتصاف الافراد بالوحدة النوعية و ارادوا بالحقة ما لا ينحل موضوعها الى ذات مغايرة ومباينة للوحدة متصفة بالوحدة ووحدة مباينة له صفة له بل يكون نفس الوحدة الوجودية العينية لانفس مفهوم الوحدة كما في وحدة البارى تعالى وبغير الحققة ما لا يكون كذلك اى ينحل موضوعها الى ذينك الامر بن كما في وحدة العقول والنفوس بناء على عدم عرائها عن المهية واما بناء على عرائها عنها فهم متصفة بالوحدة الحقيقية الحققة الظلية لا الاصلية والمراد من الوحدة العديدة ما يكون له ثاب من سنخه. ولما كانت ذاته تعالى عارية عن المهية منزهة عن كاة الحدود وكل ما يوذن بالكثرة والاثنية ولا يتصور له ثابى فى دار التحقق اصلا؛ ورد فى الادعية الماثورة عن الائمة الاطهار (ع) نفى الوحدة العديدة عنه تعالى كما ورد اللهم يامن لك وحدانية لاكو وحدانية العدد اشارة الى تنزهه تعالى عن الاتصاف بالوحدة العديدة

(ص ١١٥)

قوله (قده) قد علمت

فى هذا ايضا يجيئى الاحتمالان المذكور ان سابقاً فتبصر .

(ص ١١٥)

قوله (قده) وامن حيثية الوجود

وذلك لان الوجود لا يقبل العدم وطارد له بالذات وفى هذا اشارة الى الوجوب السابق وفى الفقرة الاثنية الى اللاحق ويمكن ان تكون كلتا العبارتين اشارة الى اللاحق بناء على عدم انفكاكه عن السابق كذا قيل فتدبر

(ص ١١٥)

قوله (قده) وان القضية العملية

اشارة الى الوجوب اللاحق كما مر فى التعليقة السابقة فان كل موجود من الموجودات الا مكانية محفوف بوجودين وضرورتين احدهما الوجوب السابق الجائى من قبل العلة الذى يعبر عند بان الشىء مالم يجب لم يوجد والثانى الوجوب اللاحق الذى يعبر عنه بالضرورة بشرط المحمول وهو محقق فى كل قضية فعلية اى ما كان محمولها واقعاً فى احد الازمنة فان كل موضوع بشرط اتصافه باى محمول كان لا يمكن ان يتصف بمقابل محموله ونقيضه فمحموله ضرورى الثبوت له بذلك الشرط

(ص ١١٥)

قوله (قدّمه) الوجود الحقيقي

يمكن ان يراد به حقيقة الوجود فى مقابل مفهومه وان يراد به الحق تعالى فى  
 قبال الظل والقيء والعكس ارفى تبال المجازى بالمجازى العرفانى والاول مبنى على ارادة  
 الانبساط والسعة الوجودية بالذات من قوله المنبسطة والثانى على ارادة السعة والبساطة  
 باعتبار سعة فعله تعالى وانبساطه.. و ارادة الفيض المقدس وفعله من الوجود الحقيقى اولى واظهر  
 قوله (قدّمه) فى القوس النزلوى الخ (ص ١١٥)

لما كان مدارج الوجود وسير نور نيره فى مدار العوالم الامكانية دورية من  
 جهة عدم امكان التكرار فى التجلى شبهوا سيره فى تلك المدارات بالدائرة التى تنقسم  
 الى قوسين احدهما تبتدى من العقل الاول وتنتهى الى الهولى الاولى ويسمونها بالنزلوى  
 وبمراجع التركيب وبلياالى القدر او الايام الربوية والثانى تبتدى من الهولى وتنتهى  
 الى الانسان المستكمل بالحكمتين النظرية والعملية المضاهى للعقل الفعال والصادر الاول  
 بلسان الحكماء او الانسان الكامل المكمل والمظهر التام الانم للاسم العظيم الاعظم البالغ  
 مقام قاب قوسين او ادنى فى لسان العارفين ويسمونها بالقوس الصعودى ومراجع التحليل واليوم  
 الالهى الذى هو كخمسين الف سنة مما تعدون

(ص ١١٥)

قوله (قدّمه) ونوره المنبسط الخ

اى ومن صقع نوره المنبسط او من مراتب نوره المنبسط والضمير فى صقعته و  
 فى نوره راجع الى الوجود الحقيقى الذى كان المراد به هنا هو الحق والمراد من انبساطه  
 انبساط ظله الذى هو الفيض المقدس كما اعرب عنه قوله ونوره المنبسط  
 قوله (قدّمه) بوجودها الخ (ص ١١٥)

خبر والانوار الحسية الخ اى لابهياتها لانها قد مر انها هى من مراتب المنبسط عليها  
 فتبصر ، وهنا فروق اخر بين النورين و هو ان النور الحسى اما جوهر او عرض و نور  
 الوجود ليس بجوهر ولا عرض والنور الحسى بذاته ممكن يتصور له المثل والندو والند  
 بوجه ويشنى ويتكرر والنور الحقيقى مساق مع الوجوب والاول يقبل القسمة والنسبة  
 بالعرض ومركب من المهية والوجود والجنس والفصل والثانى لا تركيب له اصلا و  
 والحسى قائم بالغير والحقيقى محيط بالكل تقوم به الغير بل ليس فى الدار غيره ديار. كما قل :



(٣٢٩)

غيرتش غير در جهان نكذاشت لا جرم عين جملة اشيا شد

وكذلك نور الحسى ماضى محتاج الى المحل والفاعل والقابل

بخلاف الحقيقى فانه مجرد غير محتاج الى الفاعل والقابل بل يوجد الطرف المقابل بنفس  
اشراقه وفي قوله بوجودها اشارة الى الفرق الثانى كما ان قوله لا فانى له اشارة الى احديته  
وقوله ولا افول الى صمديته

(ص ١١٥)

قوله (قده) ما وقع للثنوية الخ

القائلين بالنور والظلمة ايضا كما قال فى منظومة الحكمة ( بالنور والظلمة  
قال الثنوى ) الا انه اشتهر اطلاقها على هذه الفرقة ايضا لانهم انكروا توحيد المبدء وقالوا  
بالهين ومبدين فى دار الوجود ولكن الفريق الاول اختلفوا مع الحكماء فى باب المبدء  
الاول وجعلوه امرين ولذلك نقل قولهم فى الطبيعيات وقول ذلك الفريق فى الالهيات  
بالمعنى الاخص مع ان قولهم قابل للتناوب كما اوله الخفى بالوجود والنبهية او  
الا ممكن والوجوب بخلاف هذه الفرقة فان كلماتهم صريحة فى تعدد الاله فتأمل

(ص ١١٥)

قوله (قده) يزدان الخ

فجعلوا اليزدان فاعل الخيرات والاهر من فاعل الشرور

(ص ١١٥)

قوله (قده) مع انه عدم الخ

اشارة الى طريق الافلاطون فى رد هذه الفرقة كما اشار اليه فى منظومة الحكمة  
بقوله اما على مشرب افلاطون فلان تلك الشرور القليلة اذا كانت اعداما بالاحتجاج  
الى العلة الموجودة كما قالوا بها فان العدم يرجع الى العدم كما ان الوجود يرجع  
الى الوجود انتهى

(ص ١١٥)

قوله (قده) الى علة فاعلية

التخصيص بالمفاعلية من جهة ان اعدام الملكات تحتاج الى القابل من جهة انها  
اعدام اشياء عن اشياء لها قابلية الاتصاف بملك الاشياء وبهذا تتميز عن العدم البحت وتصنف  
ببعض الصفات التى للوجودات كما سيشير اليه

(ص ١١٥)

قوله (قده) او ان غلطهم الخ

اشارة الى طريق المعلم الاول ارسطاطاليس وكذا قوله من جهة جعل الامور الخ

ويمكن ان يكون الاخير اشارة الى مذاق افلاطون ايضا بان يكون المراد انهم جعلوا الامور المصاحبة للعدم شرامع انها ليست بشر بالذات مع ذهابهم الى انها شرور بالذات .

قوله (قده) لاستدعاء (ص ١١٥)

دليل على اصابتهم في جعل الشر عدماً للملكة وفي مطابقة مطلق العملة له اعم من ان يكون فاعلاً له بالذات او بالعرض ولكن اخطئوا في مطابقة العملة الوجودية الذاتية له وانما قال ذلك حتى لا يتوهم ان الشر اذا كان عدماً فلا يحتاج الى عملة اصلاً  
قوله (قده) وحل مغالطتهم المخ (ص ١١٥)

هذا ايضاً اشارة الى مذاق افلاطون في حل الشبهة ويمكن ارجاعه الى مذهب العام بان يكون المراد من قوله «فلا يحتاج المخ» انه لا يحتاج بالذات الى سبب موجود  
قوله (قده) لان المضدين (ص ١١٥)

و ذلك لان المتقابلين هما الامر ان اللذان لا يجتمعان في زمان واحد في محل واحد من جهة واحدة فان كانا وجوديين وكانا متكافئين في التعقل والوجود فهما متضايقان وان لم يكونا كذلك اى متكافئين وكان بينهما غاية التناكر والخلاف كانا متضادين و ان كان احدهما وجوديا والآخر عدمياً و اخذ في العدوى القابلية و الشائبة للاتصاف بالوجودى كان بينهما تقابل العدم والملكية وان لم يؤخذ فيه تلك الشائبة كان بينهما تقابل الساب والايجاب اذ عرفت هذا ظهر لك ان الشر ليس ضداً للخير لانه عدم الخير في المحل القابل له فيقابله تقابل العدم والملكية لاتقابل التضاد  
قوله (قده) ادعوا البدهة (ص ١١٦)

و مع ذلك استدلل عليه شارح حكممة الاشراف بقوله : ان كان الوجود شراً بالذات .

قوله وينهكسان المخ (ص ١١٦)

هذا على مذاق القدماء ولكن يجب ان يجعل الاصل ان كل وجود فهو خير بالذات وان كل شر عدم حتى ينعكس الى ما ذكر في الكتاب من جهة ان حكمه الموجبات

(٣٣١)

هنا حكم السوالب فى المستوى والاحتياج الى العكسين لاجل كونهما دليلا على قوله  
والشر عدمى الخ

(ص ١١٦)

قوله وليس بشر الخ

اما فى عالم العقول فظاهر لانها كلمات تامات الهيئة لانها دعليها ولا حالة منتظرة  
لها بل باقية ببقاء الله لا با بقاءه موجودة بوجوده لا با بقاءه عند بعض انشاء التحقيق و  
على تقدير بقاءها بابقائه تعالى عارية عن الشر ايضا لغلبة حكم الوجود وتاكده على حكم  
امكاناتها ولكونها انوار ساذجة و اشراقات بارقة فلا سلطان للمعدم والشر عليها ابداء و  
اما للسموات فانها مستكفيات بباطن ذواتها لا مانع لها عن نيلها بكمالها وانها ايضا  
طبايع خامسة لاسييل للمعدم الزمانى والبدلى عليها ونشاتها ليست نشأة القسر والتضاد  
التفاسد والتكاسد

(ص ١١٦)

قوله قدده ولذا قبح الخ

القييد بالاكثر من اجل ان العلامة الشيرازى فى شرح جكمة الاشران اقام عليه  
برهاننا ملخصه ان الشى الوجودى و الموجود لو كان شرا فاما ان يكون شرا لذاته  
و نفسه او يكون شرا لغيره و على التقديرين فشريته اما ان يكون لاجل اقتضائه لعدم  
نفسه او غيره او عدم كمال نفسه او غيره او يكون لاجل اقتضائه لوجود نفسه او غيره او كمال  
وجود نفسه او غيره و الاول مع مصادمته للبرهان بل للوجدان لان كل شى؛ ملائم لذاته يقتضى  
وجود ذاته و كمال وجوده؛ مستلزم للمطلوب فانه (ح) يكون مرجع الشرية الى عدم اى  
فقد ذات الشى او فقد كماله او فقد ذات غيره او فقد كمال غيره و الثانى ايضا مصادم  
للوجدان بل للهدامة حيث ان اقتضاء الوجود او كماله لا يمكن ان يكون شرا فبقى ان  
يكون مرجع الشرية الى عدم الوجود او عدم كماله فتبصر

(ص ١١٦)

قوله ليس قدرة الخ

لانها من صفات الكمالية والنوعت الالوية للوجود المطلق بما هو وجود و كمال  
الشى ليس بشرله وكذا القاطمية والحدة للسيف وكذا كون عضو المقتول قابلا للقطع  
لان تلك القابلية ايضا تكون كما للعضو والالكان حجرا لانباتا او حيوانا وفس عليه  
باقى ما يشير اليه بقوله وكذا انتهى

قوله قدّه وهو عدم التعلق  
 اى عدم تعلق روحه ببدنه و قطع علاقته عنه و فيه ايماء الى ان ذلك العدم فى عين  
 كونه شراً لا يخلو عن الخيرية حيث ان قطع العلاقة عن البدن الجسمانى الكثيف يصير  
 سبباً للاتصال بالعوالم الروحانية و تاكد العلاقة بالابدان اللطيفة البرزخية  
 قوله (قدّه) كعدم الممتزج الخ (ص ١١٦)

الاول مثال لعدم الشى والثانى لعدم كماله على سبيل اللف والنشر المرتب  
 قوله ( قدّه ) كحلقة (ص ١١٦)

لانها بمنزلة حجر المئانة بالنسبة الى الانسان

قوله (قدّه) والمعلول الخ (ص ١١٦)

والا لما كان معلولا وظلالها بل كان ضدا او ندا لها و لزم ان يكون فاقد الشى  
 معطياً له لان المباين لا يكون واجدا لما يباينه

قوله ( قدّه ) ومن حيث انه مكتوب الخ (١) (ص ١١٦)

يمكن ان يكون المراد بعلم الحق هيمننا العقل الاول او العقول الكلية المرسله  
 بالنظر الى وحدتها الوجودية النورية او العقل الفعال اورب النوع الانسانى الذى هو  
 خليفة الله المتعال فى جميع العوالم و الثانى انسب بمذاق المشايخ و الثالث بمذاق  
 الاشرافيين والمراد بالسلسلة الطولية حضرات اللاهوت والجبروت والملكوت التسى  
 تنتهى فى النزول الى حضرة الناسوت او هى مع العالم السماوى لانه من وجهه فى طول  
 عالم العنصرىات وان كان بوجه آخر فى عرضها و الفرق بين هذا و ما قبله اى معلوليته

---

(١) اى بقلم قدرته او باقلام العقول الطولية البادية او الصاعدة و الفرق بين  
 الفقرتين ان الاولى بناء على القول بالعلمية والمعلولية وكون المعلول مبايناً مع العلمة بوجه  
 والثانية بناء على التطور والظهور وطلو بساط الاتينية الحقيقية والبيئونة المزلية وانما  
 سمي العقل فلماً لانه واسطة فى افاضة فيض الوجود على هياكل المهيئات وتسطير ارقام  
 الكلمات التامات واخر متشابهها فى سجل الكون على حسب الامكانات والقابليات فمبرعنه  
 بالقلم وعن تسطيره تلك الارقام فى ذلك الدفتر والسجل بالكتابة و قد مر شرح ذلك وان  
 الالفاظ موضوعة للمعاني العامة . فتذكر (منه)

(٣٣٣)

للسلسلة الطولية و انكان الشر منتفيا عنها ايضا وكذا عن العنصرات من حيث نسبتها الى كل واحد من الامرين و من حيث كلنا النسبتين؛ هو ان الاول بلحاظ عدم القاء الوسائط بينه تعالى و بين العنصرات والثاني بلحاظ القاءها غير واسطة واحدة هي العقل الكلي الذي هو من جهة فناءه المطلق و اندكك جبل ائيته فيه تعالى من غير واسطة او الثاني للإشارة الى ان خيرية العنصرات من جهات كثيرة احديها من جهة معلوليتها للسلسلة الطولية التي لاشرية فيها لولا حظنا الوسائط وثانيتها من جهة كونها مفاضة عنه تعالى بواسطة واحدة هي ملقاة حقيقة و ثالثتها من حيث انها مكتوبة بيده تعالى التي هي خير محض و مبدء كل خير و كمال و لطف و حسن و جمال و معلوم ان مكتوب الشئ ملائم معه مع ان في الجملة الثانية اشارة الى انه لا موثر في الوجود الا الحق تعالى و ان العنصرات ايضا من مراتب فيضه و مكتوب بيده كالسماويات بل جميع ما في الوجود الامكاني كما قال الشبستري :

همه عالم كتاب حق تعالى است

بنزد آنكه جانش در تجلی است

(ص ١١٦)

قوله خير محض الخ

خبر قوله و هو من حيث الخ و من حيث الثاني معطوف على الاول

(ص ١١٦)

قوله صفة مویره الخ

التعبير بالصفة اشارة الى ان بينوته مع خلقه بينونة صفة لا بينونة عزلة

(ص ١١٦)

قوله المنةمين به الخ

الضمير في به راجع الى عالم العناصر

(ص ١١٦)

قوله والكان في الاستضراء الخ

اشارة الى ان للغاية الاولية لخلق عالم الجواز حقيقة الانسان الكامل و انه لو كانت في هذه الشرور الطائفة منفعة له لا نقلبت خيرا و كمالا بعد ما كانت شرا و بالانم اشار الى كيفية كون شرور ها طائفة بقوله و اذا نسبت .

(ص ١١٧)

قوله (قده) ان المحال لزم

لو قرر الدليل هكذا لو وجد الهان (الاهان)؛ فلا يخلوا ما ان يتوافقا في الارادة او يتخالفا فيها فان اتفقا فيها فاما ان يقع المراد لهما بارادة كل واحد منهما او بارادة احدهما

اولا يقع اصلا والاول مستلزم لاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي لو كانت كلواحدة من الارادتين مستقلة في الابدان او نقصان كل واحد منهما لولم تكن مستقلة فيه وعلى الثانى يلزم ان تكون ارادة احدهما مقهورة غير مؤثرة والاخرى قاهرة والثالث مستلزم لنقصان كلواحدة من الارادتين وعلى تقدير الاختلاف فاما ان لا يحصل الى آخر ما ذكره فى الكتاب وبعبارة اخرى على تقدير الاتفاق فى الارادة فاما ان تكون ارادة احدهما لا يضر عدمها بوقوع المراد او لا يمكن مع عدمها وقوعه فعلى الاول فهى غير مؤثرة فليست بارادة وجوبية وعلى الثانى فكل واحد منهما لو انفرد لا يكفى فى وقوع الفعل المراد فيلزم ما ذكر من النقصان فعليه هذا التقدير لا يرد ما ذكره (قده) لـكن لما قرر والدليل باختلاف الارادتين اورد عليهم بما افاده (قده) ثم انه قد ظن بعض المتكاسين انه لو تعدد الواجب بالذات وجب اختلافهما فى الارادة نظراً الى ان الارادة الذاتية الازلية على وفق المصلحة التامة والمصلحة الكاملة التمامية؛ لا تختلف اصلا حتى يمكن اختلاف الواجبين فى الارادة وكلا الظنين من بعض الظن الذى هو اثم فتامل .

وقرر بعضهم البرهان المذكور بانه على فرض اتحادهما فى الارادة يجوز فرض اختلافهما فيهما فعليه هذا التقدير اما ان يقع كلا المرادين فيلزم اجتماع المتنافيين او يقع احدهما فيلزم عجز الاخرى ولا يقع واحد منهما فيلزم نقصان كل واحد منهما واعتراض عليه بان ذلك الفرض محال فجازان يستلزم المحال وربما يقرر بانه على فرض التعدد يفسد كل واحد من الالهيين لانه عليه هذا التقدير يكون لكل منهما حد من الوجود ومرتبة من الكمال يكون الاخر فاقداً له وقرده بعض آخر بانه على فرض التعدد لا توجد؛ اى السموات والارض، بحمل الفساد على العدم الرأسى لان مفهوم وجوب الوجود بصير معللاً (ح) فلا يكون واحد منهما بواجب الوجود ولا يمكن ان يكون لغير واجب الوجود حـظ فى افساد الوجود وتحقيق المقام يحتاج الى بسط فى الكلام واستفينا حقه فى حواشينا على شرح منظومته (قده) فى الحكمة .

(ص ١١٧)

قوله (قده) فتذكر

يمكن ان يكون اشارة الى ان ما ذكر نامن عدم تمامية برهان التمانع؛ انما هو على تقدير القوم والا فيمكن تقريره بحيث لا يرد عليه هذا الايراد بان يقال لو فرضنا الهية

(٣٣٥)

الا الله يلزم فساد الالهة لاجل ان كل واحد منهما في عرض الاخر فاقد الكماله غير محيـط به وفقد الكمال موجب للتركيب المستلزم للامكان المتنافي للالهية فيلزم فساد كل واحد او واحد منها وعدم صلاحيته للالهية وهذا هو المراد من الابطال او يقرر هكذا لو فرضنا الهين فهل يمكن ان يتعلق ارادة كل واحد منهما او واحد منهما على خلاف الاخر اولا يمكن فان امكن فالممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال فنفرض تعلق ارادة احدهما بسكون جسم مثلا وارادة الاخر بحركته فلا يخلوا ما ان يقع كل واحد من متعلقى الارادتين او يقع واحد منهما ولا يقع شئ منهما والاوّل مستلزم لاجتماع التقيضين او الضدين. والثاني والثالث لبطالن احدهما وفساده او بطلان كل واحد منهما او يقال على فرض التعدد فاما ان يقع جميع الاشياء بارادة كل واحد منها على سبيل الاستقلال او على سبيل الاشتراك او يقع بارادة واحد منهما والاوّل مستلزم لاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي والثاني لتقصان كل واحد ان لم يكف ارادة الواحد منهما او الاستغناء من واحد منهما لو كفى واحد منهما لا يجاده وكذا يلزم الاستغناء عما لا يدخل له في ايجاد الاشياء الى غير ذلك من التقريبات المذكورة لهذا البرهان في محله .

فان قلت نختار عدم امكان تعلق ارادة احدهما على خلاف ما يتعلق به ارادة الاخر لان وقوع خلاف ما يتعلق به ارادة الواجب محال والقدرة لا تتعلق بالمحال قلنا محاليتها انما هي بالنسبة اليه لا بالنسبة الى الواجب الاخر مع ان محالية وقوع خلافه لمكان قاهرته وبعرض تعلق قدرته عليه لا بالنظر الى ذاته ونفسه والذي يناه في تعلق القدرة هو الممتنع الذاتي لا الغيري فانه في المقام موكد لمجز الواجب تعالى فتدبر

(ص ١١٧)

قوله (قده) وكل جسم الخ

وذلك لان الخرق والالتيام انما يكونان بالحركة المستقيمة وهي انما تكون من

الجهة اولى الجهة

(ص ١١٧)

قوله (قده) الفلك المحدد للجهات

اقول وذلك بناء على تناهى الابعاد الجسمانية بالبراهين المذكورة في محلها من التطبيقي والسلم والترسي والموازات والمسامة وغيرها مما ذكر في محله والمراد

من عدم كون وراثة خلاء ولا ملاء اما انه ليس وراثه شى بل لاشى كما هو مذهب المشايخ او وراثه عالم المثال لابان يكون وراثه مكان بل بمعنى انه نهاية وجود عالم الطبيعة والناسوت وبداية عالم المثال المحيط بذلك العالم كاحاطة باطن الشى و ما فى طوله عليه لا احاطة الظرف بالمظروف فان عالم المثال لامادة له وهو محيط بهذا العالم وفى طوله لا انه فى عرضه او مستقر عليه كاستقرار الظرف على المظروف و وقسوع المظروف فى الظرف وما افاده لا ينافى امتناع الخلاء عند القائلين بهذه المقالة اى ليس وراثه الفلك المحدد للجهات خلاء ولا ملاء لانه ليس معناه ان وراثه يمكن ان يتحقق خلاء او ملاء لكن لمكان تنامى الابعاد بما وراثه ليس وراثه شى بل بالنسبة الى الخلاء يكون النفى من جهتين الاولى من جهة ان ما وراثه ليس بعدو مكان حتى يتحقق فيه خلاء او ملاء والثانية ان الخلاء فى حد ذاته ممتنع لا يمكن تحققه هناك و لوضوحه لم يصرحوا وانما خصصوا نفى الخلاء والملاء بما وراثه حيث ان ما وراثه غيره من الافلاك الاخرى ملاء والافلاك الكلية محيط بعضها ببعض و منتهى الابعاد ما وراثه لا ما وراثه سائر الافلاك وانما جعل عدم الانخراق والالتيام من خواص الفلك المحيط بالكل لان دليلهم على عدم قبول الخرق والالتيام ؛ «استلزام ذلك لتحديد الجهة قبل الجهة» حيث ان المحدد للجهات انما هو ذلك الفلك والخرق والالتيام مستلزم للحركة المستقيمة وهى مستلزما لتحديد الجهة قبل الجهة وهذا الدليل كما هو ظاهر لا يجرى فى غيره من الافلاك ولذلك قال المحقق اللاهيجى فى كتاب گوهر مراد فى ذب شبهة المنكرين للمعراج الجسمانى لخاتم الانبياء عليه واله آلاف التحية والثناء انه (ص) فى العروج الجسمانى ام يتجاوز عن هذا الفلك المسمى بالعرش ودليل امتناع الخرق والالتيام لا يجرى فى غيره من الافلاك التى ليست بمحددة للجهات ولكن ذهب جمع من الحكماء الى ان دليل الامتناع لو تم في هذا الفلك يفيد بانضمام المقدمات الاخرى امتناعهما فى جميع الافلاك حيث ان كلها واجدة للطبيعة الخامسة القابلة للحركة المستديرة وهى آبية عن قبول الحركة المستقيمة معه ان جميعها ككرة واحدة العالى منها محيط بالفلك السافل بهيىث لا يتصور فيها فصل اصلا حيث انه لا فصل فى الفلكيات عندهم كما قال بطليموس يجب ان يعتقد فيها ما هو احسن وانضل ووقوع الخرق والالتيام فى واحد منها مستلزم لوقوعهما فى الباقي لمكان تلك الاحاطة والاتصال واختاروا فى ذب الشبهة المذكورة فى مسألة المعراج



(٣٣٧)

وجوهاً أخرى قد ذكرناها في رسالة عابدة الفناء في معراج النبي (ص) تفصيلاً و  
نشير إليها هنا اجمالاً ونحيل التفصيل إلى تلك الرسالة احتراراً عن الطويل والاطناب  
فمن تلك الوجوه ما أشار إليه المصنف (قده) في بعض تصانيفه وهو ان بدنسه الشريف  
لمكان تركيبه الاتحادي مع روحه الكلي الالهي وسراية حكم احد المتحددين إلى الآخر  
وانغماره تحت سطوع نوره وقهربة روحه لبدنه صارت احكامه من الثقالة والعنصرية  
والحاجية ونحوها مقهورة تحت احكام روحه من النجرد والنروحن واللطافة وهدم  
الحاجية ونحوها فلذلك لم يكن لبدنه الشريف ظلو وكذا الباب له لاجل مجاورته مع بدنه  
المنجد مع روحه وكان صلى الله عليه واله يرى من ورائه كما يرى من قدامه و كان  
يدنه اللطف من ابدان الافلاك ولم يكن عروجه لمكان هذه اللطافة موجيباً للخرق و  
الانقيام في الافلاك كما اشار إلى هذا بعض الشعراء بقوله

مرغ الهيش قفس يرشده      قاليش ازروح سبک تر شده

و مراده من الروح هو الروح الحيواني اوالا رواح الناقصة التي لغالب  
افراد الانسان الغير البالغين إلى ذروة الكمال و الاتحاد مع العقل الفعال و قال  
ايضا بعض آخر :

گل خوش بوی درحمام روزی      رسید از دست محبوبی بدستم

بدر گفتم که مشکى يساعيرى      که از بوى دلاویز تو هستم

بگفتم من گلمى ناچيز بودم      ولكن هدتى با گل نشستم

کمال همنشين در من اثر کرد      وگر نه من همان خاکم که هستم

والوجه الآخر هو ان الخرق الممتنع على الافلاك هو ما يكون على سبيل الخرق  
القسرى بسبب راجع جسم غريب في الفلك و اما ما يكون على سبيل الخرق الطبيعي  
كما في الخرق الذى يحصل في جسم الانسان والحيوان بسبب التغذية لاجل الحركة  
الجوهرية التي تقع في بدن الملك بافاضة الوجود الاخر افي عليه في الان او الزمان الارل  
ثم افاضة الوجود الاتي افي عليه في الان او الزمان الثاني فهذا مما لم يقم دليل على  
امتناعه لانه لا يكون بسبب الحركة المستقيمة حتى يستلزم تحيد الجهة قبل الجهة

الذى هو مما قامت الضرورة على امتناعه و منها ان بدن النبي (ص) كان فى اول تكونه فى اولى مرتبة البرزخ وعالم المثل والملكوت و اخرى مرتبة عالم الماسوت لاسبب غلبة حكم روجه بل كان هكذا فى اول مرتبة وجوده (ص) فكان الطف من الابدان الفلكية من هذه الجهة ولم تكن عروجه مسئلما للخرق والالتيام و منها انه يمكن ان يكون ذلك العروج الكمالى والولوج الجمعى النورى على سبيل الاعدام و الابدان كما صدر من الاصف البرخيا وذلك لانه بمقتضى اللبس الجديد الذى لكل واحد من الموجودات الطبيعية الناسوتية يفاض على الانفاس فى كل وقت فيض جديد و يمكن فيض و يظهر و يبرز آخر على سبيل اللبس بعد اللبس او الخلع واللبس فيمكن بعد خفاء وجود شى فى محل آخر ان يفاض الفيض الجديد على بدنه الشريف فيما فوق الافلاك ثم بعد ذلك يفاض الفيض الاخر اعليه فى عالم العناصر الى غير ذلك مما فصلناه فى مقامه و محله .

( ص ١١٧ )

قوله ( قد ه ) فيستنتج

مراده ان الصغرى والكبرى فى القياس واجدتان للشرائط ان اريد به استنتاج ان زيدا يكون من افراد الحكيم ولكن لو اريد به استنتاج النتيجة المذكورة اى كون زيد وحده الحكيم اى تكون الحكمة منحصرة فيه من حيث ان المسند المعرف بالسلام يفيد حصر المسند فى المسند اليه؛ لا يكون القياس منتجا لها فيكون بالنظر اليه و باعتبار القياس وضع هاليس بعلة مكان علة اى القياس الغير المنتج للنتيجة المطلوبة مكان ما ينتجها فان القياس علة اعدادية للنتيجة.. وباعتبار الحدود من قبيل سوء اعتبار الحمل حيث انه اخذ مكان مطلق الحكيم؛ الحكيم المطلق و بعبارة اخرى لو زيد قيد وحده فى الصغرى فى ناحية الموضوع او ذكر هو فيها ايضا و يقال زيد وحده او زيد هو الحكيم و بصير القياس هكذا زيد كامل النظر فى العلوم البرهانية وكل من كان كامل النظر فى العلوم البرهانية فهو الحكيم فينتج زيد هو الحكيم فيكذب الصغرى ولو لم يذكر ولكن اريد منه ذلك حتى يستنتج من القياس هذه النتيجة فيكون الفاظ من باب سوء اعتبار الحمل حيث ان المحمول فى الصغرى الحكيم و فى النتيجة « هو الحكيم »

(٣٣٩)

قوله ( فده ) ومن الانلاط المشهورة مثل زيد انسان الخ (ص ١١٧)

اقول لاشك في ان هذا المشل من الاغلاط الا انه قد اختلف كلمات القوم في بيان وجه الغلط فيه والذي يظهر من كلام المحقق الطوسي ( في شرحه للاشارات في باب القضايا ) و تحقيق المحصورات والشخصيات والمهملات هو ان الحكم في القضية المهملة انما هو على الطبيعة المجردة من مطلق القيود اى العموم والخصوص والكلية والجزئية والكثرة والوحدة ونحوها حيث قل في شرح قول الشيخ واعلم انه وان كان فى لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل بهما على تعيين الطبيعة السى آخر ما افاده بهذه العبارة: قد ذكرنا ان المعانى الاصلية التى سمينها بالطبايع فانها من حيث هى لا كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما يبرشيثا من ذلك بانضياف لاحق اليها بخصصها به فلا تخلو تلك الطبايع اما ان يحكم عليهما من حيث هى او يحكم عليهما مع لاحق يقتضى تعميم الحكم او تخصيصه به او مع لاحق يجعلها واحدا شخصياً معيناً تحصل من الاول قضية مهمة و من الثانى محصورة كلية ارجزية و من الثالث مخصوصة والالف واللام يدلان بالاشتراك على الاحوال الثلاثة اما على العموم و يسمى لام الاستفراق فكما فى قولنا الانسان حيوان اى كل انسان، فهى محصورة كلية. واما على تعيين الطبيعة فكما فى قولنا الانسان نوع وعم و قولنا الانسان هو الضحك وهى مهمة. واما على التخصيص و يسمى لام العهد فكما فى قولنا قال الشيخ وهى مخصوصة و باقى الفصل ظاهر. قال ايضا فى قول الشيخ وان المهمل ليس يوجب التعميم الخ ما لفظه اقول الحكم فى القضية المهمة على الطبيعة المجردة المذكورة و صيغة القضية لاندل بالوضع على كلية الحكم ولا تنلى جزئيته بل تحتمل كرا حدة منهما ولا تخلو فى نفس الامر عنهما كما مر فى السلب عن الكل لكن الكلية منها تستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة فى كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن فحوى القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان فى المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها فى قوة الجزئية و انما قال فى قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل التام وقال المحاكم فى الحاشية و ايضا قولنا الانسان نوع وعم وقولنا الانسان هو الضحك، من المهملات؛ مناف لقول الشيخ

فى موضعين احدهما المهملة فى قوة الجزئية والاخر ان المهملة انما تذكر فيها طبيعة  
تصالح ان تؤخذ كاية وجزئية وقد صرح فى الشفاء بان الحكم بالكلية فى النوعية انما هو  
على الماهية من حيث هى معنى عام وهى من هذه الحيشة كشمى واحمد معين انتهى  
والمتظاهر من كلام المحقق في هذا المقام مع ما افاده المحقق المحاكم ان المهملة انما  
يكون المحكم فيها على الماهية المجردة اى من حيث هى عارية عن كل قيد اى من  
غير تقييدها بالعموم والخصوص والكلية والجزئية والوجدة والكثرة ولكن قوله لاندل  
بالوضع على كاية المحكم الخ على ما افاده ليس فى مورده لانها بناء عليه كما لاندل بالوضع  
على الكلية والجزئية لاندل على العموم بمعنى العام المنطقي ولا على الخصوص بالمعنى  
المقابل له فلا وجه لتخصيصها بالكلية والجزئية بالمعنى المتعارف فى المحصورات الا  
ان يكون مراده الكلية والجزئية بالمعنى الذى يعمها والعم المنطقي ايضا مع ان المتظاهر  
من كلامه اشترك المهملة موضوعا بين الكلية والجزئية المستعملة فى المحصورات ويشتمله  
بالمعنى المستعمل فى عرف المنطقيين اى فى القضايا الطبيعية مثل الانسان نوع او  
الحيوان جنس ونحوهما مع انه لا يتصور الاشتراك بين الامرين حيث ان الحكم فى  
الاول على الطبيعة بحيث يسرى الى الافراد كالا و بعضا وفى الطبيعية عليها بحيث  
لا يسرى اليها فكيف يمكن الجمع بينهما فى الموضوع فتأمل وقل شيخ اتباع الرواقين  
فى منطق حكمة الاشراق فى بيان اقسام العاط اولاً يكون الوسط مقولاً على الكل  
( يعنى فى الكبرى لانه شرطها الكلية فى الشكل الاول ) كقولك كل انسان حيوان  
والحيوان عام ينتج ان كل انسان عام وهو خطأ نشاء من اهمال المقدمة الثانية ( اى  
من اهمال شرطها وهو الكلية ) وكون الحيوان فى المقدمة الثانية  
غير مقول على الكل ( اذ ليس كل حيوان عاماً ) بل هو ( اى الحيوان المحمول عليه  
العام ) مختص بالحقيقة الذهنية فلا يتمدى ( وقال الشارح فى شرحه ) اى المحكم من الاكبر  
الى الاصغر لعدم تكرر الاوسط بالحقيقة لان المحمول الصغرى الحيوان فحسب و موضوع  
الكبرى الحيوان الذهنى الذى نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة على ما ذهب اليه  
الشيخ الى ان قل ولا يخفى ان هذا العاط باعتبار موضوع الكبرى لكون الالف واللام

تقع تارة موقع (كل) و تارة تدل على الطبيعة الاصلية فهو من باب الغلط بسبب في جوهر اللفظ ان نظرنا الى اللفظ المشترك وبسبب احواله العرضية ان نظرنا الى مدخول الالف واللام و يحصل دونه باعتبار الكبرى نفسها من باب سوء اعتبار العمل و باعتبار المقدمتين من باب سوء التاليف المتعلق بالمادة لا بالضرورة لانه بحيث لورتب على وجه يكن قياسا كذبت الكبرى وان رتب على وجه يصدق الكبرى لم يبق قياسا على مسا تقدم انتهى والمنظاهر من كلام شيخ اتباع الاشرافين في هذا المقام ان الغلط في هذا القياس من جهة فقد شرط الكبرى وهو كونها كلية في الشكل الاول كما يظهر من كلام المحقق الطوسي ولكن يظهر من كلام شارح كتاب حكمة الاشراف ان الغلط فيه مستند الى موضوع الكبرى بوجه فيرجع الى الغلط بسبب في جوهر اللفظ كما اشار اليه بقوله لان ان رتب الخ

ولكن قال المحقق الطوسي (فده) في اساس الاقتباس بعد ما فرق بين الكلي بمعنى كل واحد المستعمل في المحصورات وبين الكلي المستعمل في القضايا الطبيعية مثل الانسان نوع و نحوه بمعنى العام المنطقي و انه لا يصح ان يقال كل انسان نوع و يصح ان يقال كل انسان شخص بهذه العبارة : مراد از موضوع قضية كلى در محصورات كل واحد است الى ان قل و اما در مهمله موضوع كلى باشد اما ازان روى كه شايستكى عموم و خصوص دارد نه از آن روى كه عام بود يا خاص پس حكم در مهمله نه بر حصر كلى دلالت كند ببطاقت و نه بر حصر جزوى اما بدلالات عقلى معلوم شود كه چون حكم بر اين صفت بود محتمل بود كه بر همه اشخاص برود و محتمل بود كه بر بعضى اشخاص بود چه وقوع آن طبيعت بر هر دو يكسانست اما محتمل نبود كه بر هيج شخص نباشد چه اين معنى منافی اصل حكم عقل باشد و وقوع بر همه مستلزم وقوع بر بعضى باشد و اين حكم منعكس نباشد پس وقوع بر بعضى بقطع معلوم باشد و بر باقى بشك يس از قضيه مهمله حكى بر بعضى موضوع يعنى حكى جزئى لازم آيد چنانكه هر قضيه را مثلا عكسى لازم باشد پس مهمله در قوه جزوى بود انتهى ما اردنا نقله و يظهر من هذا الكلام ان موضوع المهملة ليس نفس المية المجردة اى من حيث هى بل الحكم فيها ايضا على

الطبيعة بحيث يسرى الى الافراد لابهيت يعم القضايا الطبيعية ايضا كما يظهر من قوله  
اما محتمل نبودكه بر بعضى نباشد لانه لو كانت شاملة للطبيعية يحتمل ان لا يكون  
الحكمم لاعلى الكل ولا على البعض بل على الطبيعة من حيث هي او من حيث انها عام  
او كلنى كما فى الانسان نوع او الحيوان جنس لان مقسم الكليات الخمس المقول فى  
جواب ماهو الذى هو من اقسام الكلى و ايضا يظهر هذا من جعل المهمله فى قوة الجزئية  
كما لا يخفى فتامل واذا عرفت ذلك فاعلم ان قول المصنف (قده) و يمكن  
ان يكون من باب سوء التاليف الى قوله اذ تجبى للاستفراق الخ اشارة  
الى ما نقلناه عن العلامة الشارح لكتاب حكمة الاشراق وقوله وما فى  
بعض الكتب الى قوله ويمكن اشارة الى ما نقلناه عن شرح الاشارات وما نقلناه  
عن صاحب المحاكمات العلامة المحقق قطب الدين الرازى فى اتقادما افاده خاتم  
الحكماء المحقق الطوسى فى الشرح والاظهر فى وجه الغلط ما ذكره فى قوله انه من باب  
سوء التاليف بحسب الصورة لانا لوبدلنا القياس الى قولنا زيد العادل مثلا يطوف فى  
الاسواق فى الليل و من يطوف بالليل فى الاسواق فهو سارق ليس بعادل او غير عادل  
لا يتج زيدا لعادل سارق ليس بعادل (او غير عادل) و هذا غير صحيح كما هو ظاهر مع  
انه ليس هنا غلط باعتبار السور اذ ليس موضوع الكبرى مسورا بالالف واللام ولا باعتبار  
المادة حيث ان المحمول فى الصغرى ليس هى الطبيعة اللابشرط وفى الكبرى الطبيعة  
بشرط العموم حتى يكون الغلط من باب سوء التاليف بحسب المادة كما لا يخفى فيكون  
الغلط في هذا القياس وامثاله ممحضا فى سوء التاليف بحسب الصورة و الفرق بينه و بين  
المذكور فى الكتاب عدم امكان ارجاع الغلط في هذا القياس الى المادة والسور و امكانه  
فى المذكور فى الكتاب و اكان الاظهر رجوعه الى الغلط الذى من باب سوء التاليف  
بحسب الصورة فانهم و تدبر والتحقيق فى باب القضايا المهمله ايضا ما ذكره فى الكتاب  
كما يظهر وجهه مما افاده صاحب المحاكمات و مما ذكرناه من عدم ملازمة ما ذكره  
عاما ارباب فن الميزان من كون المهمله فى قوة الجزئية و انه لا يمكن اشتراك موضوع  
القضية الواحدة بين موضوع المحصورة و موضوع القضايا الطبيعية اللهم الا ان يكون هنا

(٣٤٣)

اصطلاحان في المهملة اذ لامشاحته في الاصطلاح فتدبر ويمكن ان يكون الغلط في امثل هذه الاقيسة من باب سوء التاليف بحسب الصورة لكن من جهة عدم تكرر الوسط او من ناحية محمول الصغرى كما يقال زيد الظالم الفاسق او القبيح حسن الوجه و كل حسن الوجه محبوب مطلقا فينتج زيد الظالم الفاسق او القبيح محبوب فيراد من القبيح؛ النبيح من حيث السيرة ومن المحبوبة؛ المحبوبة من حيث الصورة فعلى الاول الاختلال من جهة عدم تكرر الاوسط وعلى الثانى من جهة حذف قيد المحمول فانه لو اريد بالمحبوبة؛ المحبوبة المطلقة فالكبرى كاذبة وان اريد بها المحبوبة من حيث الصورة يكون الاستنتاج المذكور فى غير محله فتامل .

(ص ١١٨)

ذوله (قده) وما بعض الكتب الخ

نقل فى شرح المطالع فى الاعتذار عن خروج امثل هذه القضية اى الانسان نوع و الحيوان جنس و نحو ذلك عن التقسيم الحاصر للقضايا باعتبار الموضوع فى المخصوصة والمسورة والمهملة وجهين احدهما ادراجها تحت المخصوصة وابطل ذلك بانهم نزلوا المخصوصات بمنزلة الكلليات حتى يوردونها فى كبرى الاول فيقولون هذا زيد وزيد انسان فلو اندرجت هذه فى المخصوصة بطلت هذه القاعدة لصدق قولنا زيد انسان والانسان نوع مع كذب قولنا زيد نوع ثم قال لا يقال انما لا ينتج هنا لعدم اتحاد الوسط فان محمول الصغرى هو الانسان من حيث هو وموضوع الكبرى الانسان المقيد بقيد العموم لانا نقول موضوع الكبرى هو الطبيعية من حيث هى و قيد العموم انما جاء من قبل المحمول فانا قبل الحكم على الانسان بالنوع نعلم بالضرورة انه لا يقيد بقيد اذ ليس يفهم من الانسان؛ الانسان من حيث انه عام غاية ما فى الباب انه يصدق الانسان من حيث انه عام لكن لا يلزم منه كذب قولنا الانسان من حيث هو نوع الى آخر ما افاده والتوجيه الثانى ادراجها فى المهملة وورد عليه ما ملخصه بان هذا يبطل قاعدة لهم وهى ان المهملة فى قوة الجزئية لانه يصدق الانسان نوع ولا يصدق بعض الانسان نوع فانه فى معنى بعض جزئيات الانسان نوع وهو ليس بصادق ثم بعدما اورد عليها الايراد بما لا حاجة لنا فى نقله ودفعه بما افاده فى الشرح اختار اندراجها

في الطبيعية وجعل الطبيعية ما كان الحكم فيها على نفس طبيعة الكلى سواء قيد بقيد  
كقولنا الانسان من حيث انه عام نوع اولم يقيد كقولنا الانسان نوع وتحقيق المقام يحتاج  
الى بسط في الكلام لايسه هذا المختصر .

قوله (قده) في قولهم يقدم العالم (ص ١١٨)

اي يقدمه الزماني وارليته مع ذهابهم الى حدوثه الثاني وقل بعضهم بحدوثه  
الدهري واخر الى حدوثه الجوهرى ولكن مع تخصيص ذلك بالعالم الجسماني وجعل  
المفارقات النورية من صقع الربوبى وخارجاً عن العالم الذى هو عندهم ما سوى الله  
تعالى وذهب المتكلمون الى حدوثه بالحدوث الزماني بالزمان الموهوم لا الموجود  
وما ذكره (قده) فى المقام يمكن ارجاعه الى ما افاده صاحب الاسفار (قده) من القول  
بالحدوث الجوهرى لعالم الاجسام والجسمانيات لكن بحيث يجمع بين القول بدوام فيضه  
تعالى مع تجديد المستفيض كما قال المولى الرومى والعارف القيمى:

هد مبدل آب اين جو چند بار عكس ماه وعكس اختر برقرار

بان يقال للعوالم المادية باتفاق الفلاسفة مهية وجود، ووجودها بما هو وجود  
من غير اضافته الى ماهياتها من صقع الله تعالى لانه من فيضه المقدس ونفسه الرحمانى  
ومهاياتها وكذا وجوداتها من حيث اضافتها اليها دائرة متجددة لانها من هذه الجهة من  
العالم وما سوى الله تعالى ويمكن ان يكون اشارة الى قول آخر يقرب من هذا القول  
ويجتمع مع غيره من الاقوال بان يقال ان الفلاسفة الذاهين الى ازلية العالم كان الداعى  
لهم الى ذلك عدم نفاذ كلمات الله تعالى ولزوم دوام فيضه ورحمته وسببه وجوده مع  
عدم امكان تخلف المعلول عن علته النامة الوجوبية فذهبوا لذلك الى اولية العالم وقدمه  
مهية وجوداً مع ان دوام فيض الحق وسعة رحمته وجوده لا يقتضى ذلك اصلاً لان ما  
هو فيضة تعالى ومعلوله بالذات انما هو وجود العوالم الامكانية الطولية والعرضية  
لاهميتها السراسية فتمامية كلمات الله وعدم نفاذها ودوام فيضه الاحدى النورى يقتضى  
قدم الوجود المنبسط على هياكل مهيات تلك العوالم لكن بعين قدم الحق وازليته من  
جهة كونه ظلاً بحتاً وربطاً صرفاً اليه تعالى لامهاياتها وحدودها لانها غيرمفاضة ولا



(٣٤٥)

مرتبطة به بالذات اللهم الا بالعرض ومن جهة سراية حكم احد المتخدين الى الاخر  
فحاصل الكلام القول بقدم العالم مطلقاً من حيث وجوده لكن بما هو مضاف اليه تعالى  
ومن صقعته والقول بحدوثه ودوره من حيث مهيته او وجوده لكن بما هو مضاف الى مهيته  
ففي هذا جمع بين الامرين دوام الفيض وحدوث المفاض والمستفيض واعطاء  
حق المرتبتين .

قوله (قده) قدم الفيض الخ (ص ١١٨)

اي وجود العالم بما هو من صقع الحق وقوله بدم المستفيض اي مهيات  
الاشياء او وجوداتها بما هي مضافة اليها وقس عليه باقى ما ذكر فى ساير الفقرات.

قوله قده وما هو صقع الله (ص ١١٨)

اي لا بد ان لا يختلط على الناقد البصير العالم الذى هو ماسوى الحق تعالى الذى  
هو المستفيض والمرحوم والمعلوم ونحو ذلك بما هو من صقعته جلت عظمته وليس له  
سوائية وبينونة معه تعالى بل هو نفس فيضه ورحمته الواسعة وكلمته الوجودية

قوله (قده) الى آخر ما ذكرنا (ص ١١٨)

من العلم والفضل والاحسان وسائر ما اشير اليه والمراد من قوله و ما لم نذكر  
الحقيقة المحمدية والحق المخلق به ونحو ذلك.

قوله مع عدم البينونة العزلية (ص ١١٨)

اي ما قلنا من ان ما قالوا ناس من الاشتباه المذكور ومن اخذ ما بالعرض مكان  
ما بالذات وان فيضه تعالى لا يباينه اصلاً وهو من صقعته وباق ببقائه لا يتوهم منه ان العالم  
يباين الحق تعالى بالبينونة العزلية و نسبته اليه نسبة الشى الى الشى لان العالم ايضاً  
لا يمكن ان يباينه هذه البينونة لكمال فقره وانغماره فى قدرة الله تعالى والمراد ان العالم  
ايضاً من حيث وجودات افراده واجزائه ايضاً لا يباين الحق تعالى بهذا النحو من البينونة  
لان امكانها فقرى وجودى بمعنى كونها نفس الربط والفقر الى الله وليس امكانها ذاتى  
بمعنى اللا ضرورة واللا اقتضاه فلا يتوهم السوائية والبينونة التامة بينها وبين الحق تعالى  
فهى وان كانت مباينة له بوجه اى من حيث الاضافة الى الماهيلت وسراية حكمها اليها  
لاجل سراية حكم احد المتخدين الى الاخر وكذا تكون متصفة بالتجدد والنصرم من

جهة تلك النسبة والاضافة الا انها مع ذلك لا تباينسه تعالى بينونة تامة عزلية فالمراد بقوله مع عدم بينونة العزلية نفيها عن الوجودات الخاصة لالماهيات الا مكانيه بما هي هي ومن حيث هي هي ولكن يمكن ان يقال انها ايضاً لا تباين الحق تعالى بالبينونة العزلية التامة لان الماهيات والاعيان الثابتة كما صرح به ائمة الكشف وجودات خاصة عامية كما حققناه سابقاً فتبصر

قوله (قدمه) وانغماره في قدرة الله (ص ١١٨)

اما انغمار الوجود فلان الوجود المنبسط قدرة الله والوجودات المقيدة متقومة

به بل هي من درجات فاعليته وقدرته واما انغمار الماهيات فلما مر آناً

قوله (قدمه) ومهيته القيومية (ص ١١٨)

دليل لعدم بينونة العزلية اي علة عدم بينونة العزلية امر ان احدهما كمال

فقر العالم وانغماره في قدرة الله والثاني المعية القيومية له تعالى مع كل بمقتضى قوله تعالى

ونحن اقرب اليه من جبل اوريد وبالجملة لسان هذا المقام وترجمانه قول خاتم الاصفياء

وسيد الاولياء (ع) مارايت شيئاً الا وقد رايت الله قبله الخ وقول افاضل الفلاسفة ذوات

الاسباب لا تعرف الا باسبابها

قوله (قدمه) لا بمقارنة (ص ١١٨)

لان المقارنة والاتحاد والحلول اما يتصور بين شيئين لابين اللاشي والشي او

الفيشي والشي كما قال

حلول واتحاد اينجا محال است كه در وحدت دوئي عين ضلال است

قوله (قدمه) وهذا الفقر وجودي الخ (ص ١١٨)

اي ذاتي للوجودات لا اضافي مثل الحدوث والقدم الاضافي والمراد من الذاتي

الذاتي في باب البرهان لا الايساغوجي وهذا لا ينافي كون كثرتها وسوايتها عارضة لها من

جهة تركيبها مع الماهيات وسراية حكمها اليها فالمراد ان الفقر ذاتي وانكاث الكثرة

عرضية فانها في عين كثرتها واحدة وترجع الى اصل واحد وشي فارد فتدبره والمراد

بالوجودي في قبال الماهوي اي ليس كالفقر المحقق في الماهيات الى العلة لان المهيبة من

(٣٤٧)

حيث هي هي ليست الاهی و ليس الفقر ذاتياً لها .طلقاً اما الذاتى فى باب الايساتوجى  
فظاهر حيث ان الفقر ليس بجنس ولا بفصل لها ولا عينها محمولاً عليها بالحمل الاولى  
الذاتى واما الذاتى فى باب البرهان فلانها مفعولة بالعرض و ليست مفعولة بالذات حتى  
يكون الفقر ذاتياً لها بهذا المعنى .

ص ١١٩

قوله (قده) فلاقواه للوجود الخ

بل حيثية الوجود عين حيثية الوجوب لوجعل اعم من الوجوب الذاتى والغبرى

ولكن الظاهر ان مراده قده هو الوجوب الذاتى

(ص ١١٩)

قوله (قده) ونظائرهما الخ

اى النفس الرحمانى والحق المخلوق به والحياة السارية فى الدرارى والذرى

و نحوها

(ص ١١٩)

قوله (قده) فى كل الخ

اى فى كل عالم من العوالم الامكانية او كل موجود من الموجودات الامكانية  
بحسبه لانه ما به يظهر آثارها وتطرد ظلمتها بانوارها ويكون اعطاه لكشى بمقدار  
استعداده ولونه لون اناه

(ص ١١٩)

قوله (قده) كالما الخ

لانه ماء الحيوات الذى به كل شى حى وهو السارى فى الدرارى

(ص ١١٩)

قوله (قده) فى الاودية الخ

اى اودية الماهيات على حسب استعداداتها وقابلياتها لان العطيات على حسب  
القابليات ثم انا قد ذكرنا القاب ذاك الماء السارى فى الدرارى و وجنه تسميته بالقينض  
المقدس و ما يتلوه من الاسامى فى سالف الكلام فلا نعيده

(ص ١١٩)

قوله قده سموات الارواح الخ

اى العقول المرسله الكلية من الطولية والعرضية والنفسوس الكلية الباديات و  
المساعدات و اراد باراضى الاشباح عالم المثال او هو مع مطلق عالم الخلق و بعبارة اخرى  
المراد من الاولى عالم الامر و من الثانية عالم الخلق شبه الاولى لعلوها بالسموات  
والاخرى لتسفلها بالنسبة الى الاولى بالاراضى فافهم

اعلم ان له تعالى مشيتين احديهما المشيت الذاتية والارادة الذاتية التي هي عين العلم الذاتي والقدرة الذاتية وهي خارجة عن الخلق والنسب بل هي عين ذاته تقدست اسمائه وهي المذكورة في الحديث المنقول عن الكافي والثانية المشيت الفعلية التي في مرتبة ظهور ذاته تقدست اسمائه بصور اسمائه وصفاته ظهورا عينيا لاعلميا وهي المسماة عندهم بالفيض المقدس والنفس الرحماني و الحق المخلوق به وغير ذلك من الالقب المشار اليها في الكتاب وهو التجلي الابداعي النوري الذي هو ثمرة الحب الذاتي والاسمائي وطلب كمال الجلاء والاستجلاء ولما كان الوجود الامكاني مفعولا بنفس ذاته مخلوقا بنفس هويته والمهيت مفعولة بعرضه وتبعه جعلت المشيت التي هي الوجود المنبسط في الحديث مخلوقة بنفس ذاتها والاشياء بمعنى المشيء وجودها هي المهيات؛ مخلوقة بها والمراد بالخلق هنا مطلق الابداع لا ما يقابل الامراي الابداع المسبوق بالمادة وقيل المراد منه مطلق التقدير حتى يشمل الاظم - ار العلمى والتقدير الماهوى فالمراد من خلق المشية بنفسها عدم احتياجها في المجمولية الى واسطة فسي العروض و نفى الحيثية التي يتذوت ويتقوم بها كل الماهيات والذوات ويوجد بها كل الاشياء وقد يجعل المشية الذاتية على قسمين حسب انقسام العلم الذاتي اليهما احدهما في مرتبة ظهوره بذاته في مرتبة الاحدية الذاتية . والثاني ظهوره تعالى بصور اسماء وصفاته ظهور اعلميا في مرتبة الواحدية بالظهور التفصيلي القدرى ويجعل التجلي التجلي العام اى الاعم من التجلي العلمى في المرتبة الثانية والتجلى الابداعى العينى في المرتبة الثالثة من المشية المخلوقة بنفسها فعليهذا يجب ان يجعل المراد من الخلق مطلق التقدير كما اشير اليه و بعضهم فسرا المشية هذه بمشية العباد و ارادتهم و جعل الحديث اشارة الى مرادية الارادة بنفس ذاتها وعدم احتياجها الى ارادة آخر كما ذهب اليه المعلم الثالث قده فعليه يجب ان يجعل المراد من الاشياء الافعال فتدبر و على التفسير الثانى يكون بمعنى ما ورد من انه تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليها من نوره لكن فيها الحديث اشارة الى كيفية تقدير الاشياء فى حضرة العلم الكمالى الجمعى بالفيض الاقدس ثم اظهارها عينا بالتجلى النورى الابداعى والفيض المقدس وتفرغ المقدس على الاقدس وفى حديث المشية الى كيفية اظهارها الثانوى المشار اليه وتاخر ظهور الماهيات

(٣٤٩)

في هذه المرتبة عن ظهور ذلك النفيض ذاتا ر تبعيتها له في الظهور وفسرت المشية ايضا بالحقيقة المحمدية والانسان الكامل والمآل واحد وقيل المراد من المشية المشية الذاتية و بنفسها في الحديث ليست متعلقة بخلق بل بالعامل المقدر والتقدير والمشية قائمة بذاتها غير محتاجة الى شئى اصلا لانها عين الذات الحقة الوجودية او متعلقة به ولكن كناية عن ذلك ايضا نظراً الى ان خلق الشئى بذاته غير معقول فتدبر

قوله (قده) وهذا القبومية وجودية الخ

ص (١١٩)

اي المعية القبومية للحق تعالى بالنسبة الى كل الوجودات وجميعها بحكم وهو معكم اينما كنتم وقوله (ع) مع كلشى لا بمقارنة وغير كلشى لا بمزايلة كما ان خروجه عن الاشياء ودخوله فيها كذلك كما اشار (ع) اليه ايضا بقوله داخل في اشياء لا بالممازجة وخارج عن الاشياء لا بالمباينة وتوحيده وبينوته كينونة موجودين لكل منهما وجود مع عزل النظر عن الاخر ووجود كل واحد منهما يقوم بنفسه كما في موجودين متصفين بصفة واحدة نوعاً او صنفاً وان غايرت الصفة الاخرى وباينتها شخصاً بل تلك الكينونة كينونة الصفة مع الموصوف حيث انه لا قوام للصفة الا بالموصوف ولا ذات لها مستقلة ولا وجود يكون قائماً بذاتها ومتحققة مع عزل النظر عن الموصوف وان كان بينها وبين وجودات الاشياء فروق شتى حيث ان وجود الصفة يكون فى اكثر الاعراض والصفات مثل الكتابة والسواد والبياض ونحوها فى الانسان والاجسام را بطيا يمكن لحاظها مع قطع النظر عن موصوفاتها وان لا يمكن ان تتحقق خارجاً منفكة عنها وهذا بخلاف وجود المعلول بالنسبة الى العلة فانه ربطى صرف وتعلقى محض لا يمكن لحاظه مع قطع النظر عن علته كما حقق فى مقامه من جهة انه نفس الربط لاشئى له الربط والالزم ان يكون فيحد ذاته غير مرتبط بشئى اصلا او يكون مرتبطاً بشئى آخر فنقل الكلام الى كيفية ربطه معه حتى ينتهى دفعا للدور والتسلسل الى شئى يكون هو نفس الربط اليه ولكن لا يتوهم من هذا المحاول والاتحاد اى اتحاد المعلول مع العلة ذاتا وحقيقة كما توهمه بعض جهال المتصوفة وما حديهم لعنهم الله تعالى لان الكينونة الوصفية اشد واكيد من العزلية لان الصفة ليست شيئاً فى حيسال الموصوف ولا شيئية لها مع قطع النظر عن ذات الموصوف وشيئته حتى يتصور فيها الاتحاد الذى فرع ان يكون لكل واحد منها شيئية قبله

حتى يمكن تصور الاتحاد بينهما وصيرورتها شيئاً واحداً وهنا أحدهما بالنسبة الى الآخر لاشئ محض وربط صرف لا يمكن لحاظه مسح قطع النظر عن الآخر بل يكون لحاظه كك من قبيل فرض ممتنع (بطريق التوصيف) لأفرض الممتنع (بنحو الاضافة) كما قال الشيخ الشبستري

حلول واتحاد اينجا محالست كهدر وحدت دو مي عين ضلالست

فافهم ومراد المصنف قده في المقام ذكر مثال لقسم من أقسام الغلط اى الحاصل من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات بنحو الاجمال وليس المقصود بيان أقسام الحدوث وتحقيق ان حدوث العالم اى نحو من انحاءه ومخض مرامه من كلامه الجمع بين دوام فيض الحق تعالى الذى قام عليه البرهان وتطابقت عليه المدارك والافهام وبين ما دل عليه العقل والنقل وانفق عليه جميع الاديان من حدوث العالم بايجاده تعالى وافاضته واحداً بان العالم بمعنى ماسوى الله اى الوجودات الخاصه التى هى من مراتب فيض الله المقدس المنيسط حادثة مستفيضة مسبوقه بالعدم بالسبق الوجودى الذى اشير اليه فى الحديث الشريف كان الله ولم يكن معه شئ بما هو عالم ومتكثرة من جهة تركيبها مع المهيئات بالتركيب الاتحادى وسراية حكم احد المتحددين الى الاخر اى من حيث تعييناتها ومحدوديتها وهى حادثة اما بالحدوث التجددى الجوهرى الذاتى الزمانى بالنسبت الى الموجودات المادية وبالنسبت الى عالم الخلق من الفلكيات والعنصریات بالزمانى بهذا المعنى او بمعنى سبقها بالعدم الزمانى الممهود عند العامة والمتكلمين بالنسبة الى الزمانية اى الحوادث اليومية الزمانية واما بالحدوث الذاتى او الدهرى بالنسبة الى عالم الامر وهذا بلسان تكثير الواحد واتقسام العالم الى عالم الخلق والامر واما بالنظر الى توحيد الكثير وبالنظر الى مجموع العالم وجميعه فالمجموع موجود وحادث اما بالحدوث الذاتى كما هو معتقد فلاسفة المشاء وكثير من الاشراقين واما بالحدوث الدهرى بمعنى اخراج الجميع من الليس البات والعدم الصريح الدهرى لا الزمانى الى الوجود الدهرى دفعة واحدة دهرية لازمانية كما ذهب اليه المحقق الداماد قده واما بالحدوث الجوهرى والزمانى ولكن لا بالمعنى المتعارف عند الجمهور والعامة وهو سبق الحادث بالزمان بمعنى

انه كان قبل وجوده وتحققه وتكونه زمانا وهما واما خارجا وعيناً و لم يكن هو متحققا فيه ثم اوجدواخرجه الحق تعالى من ذلك العدم الى الوجود الزماني بل بمعنى انه يكون متجدد الذات والحقيقة من حيث جوهر ذاته وحقيقته لاجل كونه متحر كاسميالا بالحركة الجوهرية الوجودية والسيلان الذاتى وسبق كل واحد من اجزائه بالعدم الزماني المستلزم لمسبقية كلها بذلك وان لم يكن مسبوفا بالعدم بمعنى خلوصه من الوجود الخارجى من وجوده مطلقا بحيث يلزم انقطاع الفيض فى برهة من الزمان بل مع دوام الفيض باستمرار وجود المفاص بهذا النحو من الوجود التجدى الذاتى كما اشار اليه المولوى فى المشوى بقوله:

شد و بدل آب اين جو چند بار عكس ماه و عكس اختر برقرار

ولكن لا بالنسبة الى جميع الموجودات بل بالنسبة الى عالم الخلق وعالم الامر خارجا عن العالم وما سوى الله تعالى وجعله من صقع الربوبى وباقياببقائه تعالى لا بابقائه كما هو طريقة صدر المتالين وبوجه اخر للجمع بناء على ما هو الحق والتحقيق العبرى بالتصديق من كون اول الصوادى هو الفيض المقدس والنفس الرحمانى لا العقل الاول وكون ذلك الفيض من صقع الحق تعالى وباقيا ببقائه وكونه نفس الفيض والربط لالمفاص والربط و الحدوث الذاتى فقط وكون ساير الموجودات التى هى من مراتبه وتعييناته حادثة اما بالذاتى ايضا بالنسبة الى الامريات او بالذاتى والدهرى كليهما بالنسبة اليها ايضا وبالزماني الموجود على النحو الذى ذهب اليه صدر المتالين قده ايضا لكن مع ذهابه الى حدوث الامريات بالحدوث الذاتى والدهرى كما نل بعض تلامذته منه ويظهر من كلماته بالمعنى الذى زعم انه مراد المحقق الداماد من الحدوث الدهرى فيكون الجمع بين الامرين على طريقته بجعل الدائم الفيض المقدس فقط او هو مع الامريات والمتجدد العالم وتعيينات ذلك الفيض وهذا مراده قده مما افاده هنا فتبصروا لكن لما لم يكن المقصود بيان اقسام الحدوث هيئنا اتكالا بما افاده فى شطر الحكمة لم يفصل الكلام هيئنا وذكره بنحو الاجمال فتدبر

قوله وهو الامر التكويني الخ (ص ١١٩)  
 هذا في قبال الامر التشريعي الذي يتصور فيه تخلف المأمور به عنه بخلاف هذا  
 الامر الابداعي المكون لذرات الاشياء والمخرج لها من الظلمات الى النور.

قوله (قده) وكلمة كن الخ (ص ١١٩)  
 لما كانت الالفاظ كما مرت الاشارة اليه موضوعة للمعاني العامة فحقيقة الكلام كل  
 ما يكون معربا عما في الضمير اى الغيب المكنون والسر المصون و لكن لما كان مصداقه  
 فى الانسان التعينات الطارية والتطورات العارضة للهواء الداخلى فى جوف الانسان و  
 الخارج عنه بالتنفس عند قرعه للمقارع وملاقاته مع المخارج والمقاطع التى هى الحروف  
 ثم الكلمات ثم الكلام والجمال شبهو التعينات التى تعرض على الفيض الاقدس والمقدس  
 والنفوس الرحمانى بالتعينات الطارية على النفس الانسانى فعبروا عن التعينات الطارية  
 على الفيض الاقدس بالحروف العاليات وهى الشئون الكامنة فى غيب الذات (غيب الغيوب)  
 كالشجرة فى النواة كما اشار اليه بعض العارفين بقوله

كنا حروفا عاليات لم نقل متملقات قى ذرى اعلى القللى  
 اذ انت فيه نحن انت وانت هو والكل فى هو هو فسل عن وصل  
 من جهة انها اول الطاريات على ذلك التجلى الغيبى وعبروا عن نفس الفيض  
 المقدس بالكلمة لفرط بساطتها وحدثها واخذ اعن قوله تقديست اسمائه انما قولنا لشي  
 الاية وقوله (ع) لا بداء يسمع لاخراج التكويني الخاص فانه كما اشرنا اليه يخلق الاصوات  
 والحروف ومرجع الضمير فى قوله وهو ظهور الله الخ الكلام او الظهور فتدبر

قوله (قده) اما كلامه الخ (ص ١١٩)  
 اى كلامه التكويني المنقسم الى الافاقى والا نفسى وهو الكلام العام  
 الابداعى الذى به يتجلى الحق تعالى ويظهر فى كلشى او التكويني الخاص بايجاد  
 الالفاظ والحروف كما فى قوله تعالى وناديناه من الشجرة ان ياموسى ونحو ذلك واما  
 كلامه الذاتى الغيبى فمرجه الى علمه الاجمالى الجمعى بمعنى البساطة الوجودية و  
 التفصيلى فى مرتبة الواحديّة فتدبر



(٣٥٣)

(ص ١٩٩)

قوله (قده) ووجه الله الخ

وجه الشئ ذاته او مابه يظهر وارادة الامرين ممكن لو كان المراد من الظرف ما  
فى قوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله فتامل

(ص ١١٩)

قوله (قده) فى كلشى

اى وجهه الظاهر فى كلشى والسارى فى كل ذرة فهو صفة الظهور وقوله (ع) لاصوت  
يقرع مطابق مع التشریح الجديد والقول السديد فى السمع كما لا يخفى

(ص ١٩٩)

قوله (قده) وكما ان الاحكام الخ

لما توهم من سالف كلامه الشرك الخفى من جهة اثبات السوائية للعالم بالنسبته  
اليه تعالى وكذا اثبات الدور والزوال والحدوث والتغير له من جهة سوائية العالم  
؛ ازال ذلك الوهم باثبات القدم والبقاء والدوام والثبات له فى عين حدوثه ودوره كما  
هو مقتضى لسان الوحدة والكثرة والامر بين الامرين ليتبين ان البيئونة مطلقا وصفية و  
وليست بعزلية حتى فى المهيئات ولكن بتبع الوجودات ومن حيث سراية حكم احد  
المتحددين الى الاخر وبالجملة المراد من الكلام تحقيق غلط هذه الفرقة من وجهين و  
تحقيق الامر فى المقام بوجه يطابق اراء اهل الذوق اما الاول فمن جهة انهم اثبتوا  
الشيثية والوجود المستقل لما هو سراب محض ولاشئ صرف والثانى من ذهابهم الى القول  
باثبات الشريك له تعالى فى الموجودية وفى وصف القدم من اجل قولهم بقدم ما سوى الله  
تعالى وما ليس من صنع الحق تعالى فهذا منهم قول بوجود الشركاء الكثيرة له تعالى واما  
تحقيق الحق فى ابانة ان وزان صفات الاشياء وكمالاتها وزان وجودها او تحققها فكما ان  
وجودها فى بىء صرف وربط محض وما هيئاتها ايضا سراب ساذج فكذلك كيفية وجوداتها من  
الدوام والبقاء والقدم والثبات فاذن اثبات القدم للاشياء مهية ووجودها موجوداً فمن جهة  
ان وجوداتها بماهى وجود من صنعته تعالى وباقية ببقائه. واما مهية فمن جهة كونها سراب  
الوجود وفنائها فيه فناء اللامتحصل فى المتحصل فيصح اذن القول بقدمها مع حصر الوجود  
وكمالاته من الحيوة والقدرة والمشيئة والبقاء والقدم فيه تعالى والقول بانه ليس فى الدار  
غيره ديار فافهم وكن من اهل الاعتبار.

قوله (قده) اتحادى النخ (ص ١١٩)

لانضمامى اكثر كيب المتحصل مع المتحصل كما قال به بعض من تجاهل او قصر والمتحصل على مذاق التحقيق هو الوجود والمبهم هى المهية وعلى مذهب القائلين باصالة المهية المتحصل هى المهية والمبهم هو الوجود اذ لا حقيقة له ولا فرد له سوى الحصص .

قوله (قده) سيما فى البساط النخ (ص ١١٩)

اى البساط التى لامادة ولاصورة لها فى الخارج او مطلقا كما فى العقول عند ارباب البصيرة واصحاب المعرفة حيث ان التركيب الانضمامى العينى لا يمكن فيه اصلا .

قوله (قده) سيما ان الوجود الحقيقى النخ (ص ١١٩)

هذا دليل على ان موضوع علم الفلسفة انما هو حقيقة الوجود لمفهومه ولاذات الواجب تعالى ولا مطلق المفهوم والمعلوم ونحوها وان جعل الموضوع مفهوم الوجود جعله موضوعاً من جهة كونه حكاية عن الحقيقة وعنوانا لها وما به ينظر اليها ويمكن ان يكون المراد من الوجود الحقيقى ما يقابل الظل والعكس وهو وجود الحق تعالى فيكون المراد بقوله موضوع علمهم العلم الالهى بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم وقوله وانوار الوجودات النخ معطوف على قول الوجود الحقيقى . وسيما ان ذلك المعنى نصب عيونهم من كون انوار الوجودات مقهورة تحت سطوع نوره تعالى فضلا عن المهيئات السرابية وانه مع هذا كيف ذهبوا الى القول باستقلال العالم وقدمه من حيث كونه عالما وسواء الحق تعالى فتدبر .

قوله (قده) كالتقهار النخ (ص ١١٩)

اقول اما على مذاق من جعل نور جميع الكواكب مستفاداً من نور الشمس فوجه التشبيه كون نور الجميع مستفاداً من نور وجوده تعالى ومقهورة عند ظهوره كمقهورية الفرع عند الاصل والظل عند ذى ظل واما على راي من جعل نورها غير مستفاد منها فوجه التشبيه مقهورة نور الضعيف للنور القوى كما قيل للنور القوى الابهري لا يمكن النور الضعيف ان يتجلى ويظهر وان كان بين المشبه والمشبه به فروق كثيرة حيث ان نسبة الكواكب الى الشمس كنسبة الشئ الى الشئ ونسبة الوجودات الى الوجود الحق تعالى نسبة الاشئ

(٣٥٥)

الى الشى واختفاء الكواكب ومقهوريتها بالنسبة الى الشمس بالعرض وقصور الموجودات  
ومقهوريتها للحق تعالى شأنه مقهورة ذاتية غير قابلة للزوال بل هي نفس الفقر والربط اليه  
تعالى بخلاف الكواكب بالنسبة الى الشمس .

(ص ١١٩)

قوله (قده) ارادوا الخ

اشارة الى تحقيق المراد من قولهم باعتبارية الممكنات قوله وكذا ارادوا الخ  
اشارة الى تحقيق المراد من قولهم باعتبارية العالم فانه قد يطلق العالم ويراد به ما لعقل  
وادراك اى ذوى العقول ولكنه ليس مقصوداً فى المقام الا بان يقال ان جميع الاشياء  
عقلاء مسبحون بحمد ربهم بمقتضى قوله تعالى وان من شى الا يسبح بحمده .

(ص ١١٩)

قوله (قده) فضلا عن توابع الخ

من العلم والحيوة والقدرة والارادة والبقاء والقدم ونحوها وهذا توجيه آخر لقولهم  
باعتبارية الامرين وهو ان مرادهم من الاعتبارى الاعتبارى العرفانى فى قبسال التحقيقى  
اى الظلى والشبهى فيكون قولهم هذا اشارة الى ان لا تحقق للاشياء الا بالحق وان وجوداتها  
اضافات ونسب اعتبارية اليه تعالى اى اضافة اشراقية نورية لا تحقق لها مع قطع النظر عنه  
تقدست اسمائه بل هي ربط صرف وشبى محض كما قيل

كل ما فى الكون وهم او خيال او عكوس فى مرابا او ظلال

وقيل مرادهم من هذا ان وجوداتهم كثنائية ما يراها الاحول من الصور المرئية فيكون قولهم بهذا  
حكاية عن ذوقهم من حيث غلبة الوحدة وسكر الغناء عليهم فتدبر .

(ص ١٢٠)

قوله (قده) السماء اتم وجود الخ

قيدها بالموجودة احترازاً عن السموات والارضين الكثيرة الغير الموجودة فى  
الخارج التى يمكن ان يتخيلها الانسان وينشأها فى خياله كما قال المولوى :

شمس در خارج اگر چه هست فرد ميتوان هم مثل او تصوير كرد

فانه لاخير فى الحكم باعتباريتها بمعنى نفى وجودها خارجاً وان لم يمكن نفى  
وجودها بتخيلا فتبصر . والمراد من قوله ما بينهما ؛ ما بين المركز والمحيط من العناصر  
والمواليد ونحوها والمراد من قوله (قده) الحق الحقيقى اشارة الى ان الوجودات  
الخاصة سيما الفيض المقدس المنبسط حق ايضاً لكنها حق ظلى عكسى لاحقيقى اصلى لانحصاره  
فى الحق الاول تعالى شأنه فتبصر .

(٣٥٦)

قوله (قده) وما تعلق الخ (ص ١٢٠)

اي من الاعراض والصفات قوله وما معها الخ يمكن ان يكون المراد من المجردات المذكورة؛ النفوس المجردة لو كان المراد من المعية احد المتقارنين او احد المتحدين مع الاخر فيكون الاقتصار على النفس من اجل عدم ذهاب الكثير من هؤلاء الناظرين الى اثبات المفارقات المحضة او لاجل انها من صقع الربوبى وليست من العالم ويمكن ان يكون المراد بهامطلق المفارقات لو كان المراد من المعية اعم من المعية القيومية وغيرها .

قوله (قده) وان حبشية الخ (ص ١٢٠)

كما ان حبشية اضافتها الى الوجود القيومى وجه الله الباقي بعد فناء كلشى

قوله (قده) الانسان بالفعل الخ (ص ١٢٠)

احتراز عن الانسان بالقوة وهو الانسان الذى فى مرتبة الخيال والعقل بالقوة فانه

انسان بالقوة وحيوان بالفعل.

قوله (قده) فان وحدة الخ (ص ١٢٠)

قد مر المراد من الوحدة الحققة والحقيقية فتذكر قوله ولطائفه الخ وهى اللطائف الثمان او السبع الدائرة فى السنة العرفاء من الطبع والنفس والقلب والعقل و الروح و السر والخفى والاخفى وقد مر ذكرها فى اوائل الشرح

قوله (قده) مع وحدته الخ (ص ١٢٠)

الضمير راجع الى الانسان بالفعل اى وحدة حقيقة الوجود فى عين الكثرة و كثرتها فى عين الوحدة كوحدة الانسان بالفعل وكثرته فانه مع كثرته مراتبه ولطائفه واطواره و قواه و اعضاءه واحد بالوحدة الحققة الحقيقية الظلية للوحدة الحققة الحقيقية الوجودية الاصلية ولا يقدح تلك الكثرة فى الوحدة بل تؤكدها وتحققها كما ان هذه الوحدة ايضا لاتنافى لكثرة بل تقوّمها وتقويها.

قوله (قده) اتم ترالى ربك كيف مد الظل الخ (ص ١٢٠)

اي ظل شمس هو بته وفيه نير حقيقته وهو الفيض المقدس والنفس الرحمانى و الحقيقة الانسانية الكمالية والانوار القاهرة والاسفهبديّة الممدودة على اوعية المهيئات و قوابل الممكنات وهياكل البرنامجات والصابى .

(٣٥٧)

(ص ١٢٠)

قوله (قده) للمنكرين الخ

الاقوال في علمه تعالى بالنسبة الى معلولاته متكثرة فان منهم من انكر علمه تعالى بمعلولاته في الازل نظرا الى استلزام العلم لوجود المعلوم وهى ليست بموجودة في الازل حتى تصير معلومة له تعالى والمثبتين لعلمه التفصيلى بهافى الازل و سبق علمه تعالى على وجود المعلولات: منهم من ذهب الى جعله المهيئات الثابتة عندهم في الازل عيناهم فرقة المعتزلة من المتكلمين اودهننا وهم الصوفية و العرفاء الشامخين على ما نسب اليهم بعض البارعين. ومنهم من جعله عبارة عن المثل القائمة بالذات. و منهم من جعل مناط علمه تعالى بها اتحاده بها. ومنهم من جعل علمه الكمالى بذاته تعالى مناط علمه التفصيلى بكل شى. ومنهم من انكر علمه التفصيلى بها قبل ايجادها بل اثبت له تعالى علما اجماليا بكل شى فى ضمن علمه التفصيلى بمعلولاته فى مرتبة وجودها وجعله عبارة عن حضور وجوداتها عنده ومثولها بين يديه ومنهم من اثبت له العلم التفصيلى قبل اليجاد لكن جعل مناط علمه التفصيلى بها ارتسام صورها فى العقل الاول وحضوره مع الصور المرتمسة فيه لديه ومنهم من جعل ذاته علما تفصيليا بالمعلول الاول واجماليا بماعداه من الممكنات وهذا محصل القول فى ضبط الاقوال فى العلم والمنكرون لعلمه الحضورى الذى اثبته المحققون؛ هم شذمة من المتكلمين وقاطبة من الذاهيين الى جعل علمه تعالى بالاشياء بارتمام الصور فى ذاته تعالى.

(ص ١٢٠)

قوله (قده) اى الصور المرتمسة الخ

فسره بذلك لان لايسبقهم ان المراد منه الصور المرتمسة فى غيره تعالى كالعقل الاول ونحوه فان هذا القول وان كان غير مرضى عندهم لكن لما كان مرجع هذا القول الى العلم الحضورى بالنسبة اليه تعالى بوجه ولايرد عليه مفسد القول بارتمام الصور فى ذاته تعالى فسره بذلك ويمكن ان يكون جهة التفسير شمول العلم الحصورى لمطلق افراده حتى علم النفس بالاشياء الغائبة عن ذاتها مع عدم بطلانه عند هؤلاء المحققين.

(ص ١١٩)

قوله (قده) باطل الخ

لاستلزامه عندهم لصيرورة الواحد البسيط فاعلا و قابلا و ان لا يكون الصادر

الاول العقل الاول بل تلك الصور المرتسمة وان يصدر الكثير عن الواحد بالوحدة الحققة الحقيقية واحتياجه في اكمل صفاته الى معلولاته وانفعاله عنها وان يكون فاقداً للعلم التفصيلي الكمالى الذى هو اشرف جهاته وحديثاته فى مرتبة حقيقته وذاته مع عدم تصوير الوجود الذهنى بالنسبة الى من هو صرف الوجود ومحض العينية الى غير ذلك مما ذكره فى محله ومقامه

قوله (قده) والا تسلسل الخ (ص ١٢٠)

اى لو كان المراد بصورها علومه لان المفروض ان علومه باغير ذواتنا مطلقا بالصور سواء كان بنفس هذه الصور او بغيرها. قوله من صحايف الخ اى من صحايف حضرة اللاهوت والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع على مراتبها .

قوله (قده) بماهى على الخ (ص ١٢١)

اى وان حصل التغير فيها باعتبار ذاتها ونسبتها الى حقيقتها او من حيث كونها معلومة ومقدورة ومستنيرة ومن هنا قيل ان المتغيرات فى عالم الحدثنان ثابتات عند الاوائل ووردليس عند ربك صباح ولا مساء وقال عز من قائل ولا يعزب عن علم ربك مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء .

قوله (قده) وجميعها الخ (ص ١٢١)

اى وجميع تلك الصفات من العلم والحيوات والقدرة والمشيئة ونحوها

قوله (قده) وهى سابقة الخ (ص ١٢١)

اى تلك النقوش والارقام المسطورة فى الكتب الالهية مقدمة بما هى علم على نفسها بماهى معلومات ومقدورات ومستنيرات.

قوله (قده) من باب اشتباه (ص ١٢١)

المراد بما بالعرض المعلوم وبما بالذات العلم وقيل المراد مما بالعرض احكام

المعلوم بالنسبة الى العلم.

قوله (قده) حكم المهية الخ (ص ١٢١)

اى ماهيات المتغيرات التى هى معلومات الى وجوداتها التى هى علوم

له تعالى .

(٣٥٩)

(ص ١٢١)

قوله (قده) والمظهر الى الظاهر الخ

اقول يمكن ان يكون المراد من المظهر هـى المهيبة التى يعبر عنها فى عـرف الصوفية بالعين الثابت بلحاظ كونها من لوازم الاسماء والصفات الالهية ويمكن ان يحمل على الموجودات الخارجية التى تكون محدودة ومشوبة بظلمة الحدود الماهوية الطارئة المعارضة عليها من جهة تنزل سمو حقيقة الوجود عـن سماء الاطلاق الى ارض الامكان والقابليات فانها وان كانت من حيث انها وجودات وبما هى وجود انوارا مضيئة غير مشوبة بالظلمة ولكنها بما هى هـتيمات ومعروضة للحدود اى بما هى محدودات متبايرات سيما بلحاظ قاعدة تلك الحقيقة النورية التى يعرضها التجدد والتصرم ايضا من جهة المادة وغواسق الهيولى ولكن الاحتمال الاول انسب بلحاظ وحدة السياق .

(ص ١٢١)

قوله (قده) واللازم الغير الخ (١)

والمراد بهذا اللازم ايضا هى الماهيات حيث انها من العوارض اللازمة للوجودات الامكانية لكن عروض الوجود عليها يكون فى التصور بلحاظ مفهومه وان كان لحاظ حقيقته هى من عوارض الوجود وطواريه كما قال الشبسترى (قده)

مشبكهاى مرات شهوديم

من وتعارض ذات وجوديم

ولكن لما كان من عوارض المهيبة كالتشبيبية المطلقة بالنسبة الى الاشياء الخاصة يكون من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود بخلاف عارض الوجود ولازمه كالبياض بالنسبة الى الجسم ونحوه

(ص ١٢١)

قوله (قده) الى الملزوم الخ

اقول حمل هذه الفقرة على المهيبة وعلى الموجودات الخارجية كليهما ممكن بالوجه الذى اشرنا اليه وان كان الثانى انسب بالمظهرية والمجلائية كما لا يخفى.. والمراد

---

١- المراد به المعلوم وبالملزوم العلم وقيل المراد بالاول المهيبة وبالثانى الوجود او المراد بالاول العلم من حيث كونه عين الذات وبالثانى المعلوم من حيث كونه وصف للذات او كونه غيره وانما وصف اللازم بغير المتأخر فى الوجود مع ان اللازم لا يتأخر عن الملزوم وجوداً لاستلزامه انفكاك اللازم عن الملزوم اما لان الوصف للكشف والتوضيح واما لان اللازم يتأخر عن الملزوم رتبة وان لم يتأخر عنه وجوداً فالتمديد لافساده هذه النكته (منه)

بالتجلى (١) الصفاتى ما يكون فى قبال التجلى الذاتى الذى يكون فيمرتبة ظهور ذاته تعالى بذاته لذاته فى مقام الاحدية الذاتية والتميز الاول والتجلى العلمى الجمعى الذاتى بنحو الكثرة فى الوحدة وبنحو الاجمال والبساطة الوجودية فانه فى ذلك الموطن وفيه هذا التجلى حكم الكثرة والتعينات مغلوطة ومستورة تحت وحدة الذات الاحدية وليست ظاهرة الحكم والانز حتى يتوهم سراية حكمها الى الظاهر والمجلى واما التجلى الصفاتى الذى فيمرتبة الواحدية والعلم التفصيلى القدرى فهو الذى به يظهر الاسماء والصفات والاعيان الثابتة فى مقام العلم بالفيض الاقدس وهو المراد هنا واما جعل ذلك التجلى مبدء للظهور مع ان الظهور الوجودى انما هو فيمرتبة تجليه تعالى بالفيض المقدس والنفس الرحمانى لان ذلك التجلى الفعلى انما هو مظهر لاحكام الاسماء والصفات ومظاهرها التى هى الاعيان الثابتة والصور العلمية وظهور هذه الامور انما يكون بالتجلى الصفاتى والفيض الاقدس المقدم على الفيض المقدس وبالجملة لما كان هذا التجلى تبعاً للاول مترتباً عليه جعل الاول مبدء للظهور والكثرة وبمسكن ان يكون المراد بالتجلى الصفاتى هذا التجلى اعنى الفيض المقدس بان يجعل التجلى الذاتى التجلى العلمى بالعلم القدرى التفصيلى فى مقام الواحدية بالفيض الاقدس بالنظر الى انه مظهر للاسماء والصفات ولوازمها ومظاهرها من مقام الكثر المخفى الى عرصة الظهور والجلال لا التجلى الاول فى مقام الاحدية لان حكم الكثرة فيه مطوية مستورة وليست الاسماء والصفات ولوازمها بظاهرة فيه وبناء عليه يطلق على التجلى الفعلى الابدائى اى الفيض المقدس التجلى الصفاتى بلحاظ كونه منشاء لظهوره تعالى بصفاته الجمالية والجلالية واللطفية والقهرية حيث انها لم تكن بظاهرة فيمرتبة الواحدية والاحدية لانها و

---

١- التجلى تنقسم الى الذاتية والصفاتية والفعلية مع ان التجلى مطلقاً صفة المتجلى وهى لا تكون فى محض ذاته لان التجلى فى الاحدية معال وكمال تسويده نفي الصفات عنه والمراد من الاول ما يكون بالاسماء الذاتية وبالثانى ما يكون بالاسماء الصفاتية و بالثالث ما يكون بالاسماء الفعلية وقد يطلق الاول على ما يكون فى مرتبة ذاته تعالى بذاته والثانى على ما يكون فى مرتبة اسمائه وصفاته والثالث على ما يكون فى مرتبة ظهوره بافعاله وآياته (منه)



(٣٦١)

مظاهرها تكون موجودة بوجودها الخاص الخارجى فلذلك كان مبدء الظهور هو ذلك  
التجلى لكن الاولى بالقواعد النحوية التعبير عنه بالتجلى الصفاتى لا الصفاتية الا ان يكون  
من باب تصرف النسخ .

(ص ١٢١)

قوله (قده) هذا الخ

اي هذا العلم التفصيلى الحضورى الذى ملاكه مشول الاشياء بوجوداتها بين  
يديه تعالى وحضورها بحقيقها عنده انما هو فى العلم الفعلى الذى مع الابداد وفى مقام  
الوحدة فى الكثرة لافى العناى الذى قبل الابداد فانه انما يتحقق بانطواء بساط الوجودات  
والتمينات فى ذاته تعالى ووجوده وفى مقام الكثرة فى الوحدة. ثم ان ما افاده (قده) من  
حصر علمه الحضورى فى مرتبتين اى العلم الحضورى قبل الابداد و- مع الابداد مبنى  
على مذاق صدر المتألهين واما العرفاء الشامخون فجعلوا، لعلمه السابق على الابداد  
مرتين احديهما فى مرتبة التميز الاول والبرزخية الاولى والحضرة الاحدية الذاتية اى  
فى مرتبة علم ذاته بذاته وظهوره بذاته لذاته والثانية فى مرتبة التميز الثانى والبرزخية  
الثانية وحضرة الواحدية اى فى مرتبة ظهوره بصور اسمائه وصفاته والفرق بين العلمين  
ان فى المرتبة الاولى لا ظهور عندهم لمفاهيم الاسماء والصفات ولا للوازمها من الاعيان  
الثابتة والمهيئات وفى المرتبة الثانية جاءت الكثرة كم شئت كما ذكره بعض العارفين  
والعلم العناى يجوز اطلاقه على كلتا المرتبتين الا ان اطلاقه على المرتبة الثانية اكثر  
والى الاعتبار اقرب كما لا يخفى فظهر من هذا ان قوله «وفيهذا العلم الحضورى» ان حمل  
على مرتبة الواحدية استقام ما ذكره على مذاق العرفاء ولو حمل على مرتبة الاحدية  
لم يستقم اصلا قوله فى الموضوعين الخ فى مفاهيم الاسماء والصفات وفى لوازمها التى  
هى الاعيان الثابتات وقيل فى مفاهيم الاسماء وفى مفاهيم الصفات والاول اظهر فتدبر .

(ص ١٢٩)

قوله (قده) سبحانه من ربط الخ

اي ربط وحدة الاسماء والصفات و لوازمها وجودا بوحدة الذات فى الوجود و  
ربط كثرة مظاهرها بكثرتها مفهوما او ربط كثرة المظاهر و وحدته: قوله وهى الوحدة  
الخ اى الوحدة المنطوية فيها الكثرات اى الاحدية الذاتية الغيبية هى الوحدة التى ربطت  
اليها وانيطت بها تلك الوحدة اى وحدة الاسماء والصفات و لوازمها فتدبر .

(٣٦٢)

قوله (قده) فى نسبة القول الخ (ص ١٢١)

اى بايجاب الفعل و سد جميع انحاء عدمه لما برهنوا عليه من ضرورة ان الشى  
ما-م يجب لم يوجد او وجوب دوام فيصه وفاعليته وصنعه لما ورد فى الشرع وقام  
عليه قائم البرهان من انه تعالى دائم الفضل والاحسان .

قوله (قده) فاخذ الخ (ص ١٢١)

اى اخذ ذلك البعض من المتكلمين ما قال به الالهيون من انه تعالى ليس مختاراً  
ينقطع فيضه بل هو مختار يدوم فيضه واحسانه باختياره وبدله بانه ليس مختاراً مطلقاً  
او انهم قالوا انه تعالى ليس بمختار باختيار زائد او اختيار امكانى غير وجوبى مثل  
اختيار الحيوان وقدرته ومشيته بل باختياره عين ذاته وكذا ليس بقادر يكون قدرته  
مصاحبة للقوة والامكان فاخذه ذلك البعض انه تعالى غير مختار مطلقاً وغير قادر كك .

قوله (قده) دائم غير منقطع الخ (ص ١٢٢)

لانه فوق التمام فى عليته وفاعليته ويداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء وظلمه مهود  
لاسكن له فى النشأة الاولى والاخرى قوله وكان فاعلا الخ خبر لان .

قوله (قده) فاعل بالعناية الخ (ص ١٢٢)

اقسام الفاعل ستة بوجه وثمانية بوجه آخر احدها الفاعل بالطبع والثانى الفاعل  
بالقسر و الثالث الفاعل بالجبر والرابع الفاعل بالتقصد والخامس الفاعل بالتسخير والسادس  
الفاعل بالعناية والسابع الفاعل بالرضا والثامن الفاعل بالتعجلى.. والفاعل بالعناية هو الذى  
يفعل من دون داع زائد على ذاته ويكون علمه التفصيلى بفعله قبل فعله وهذا هو الفاعل بالعناية  
بالمعنى الاخص ويمكن ان يكون المراد به الفاعل بالعناية بالمعنى الاعم وهو الذى يفعل من  
دون داع زائد ويكون فعله صادرا عنه عن علم وقدرة واختيار وقد ذكر اقسام الفاعل واحكامها  
فى الالميات بالمعنى الاعم من هذا الكتاب: قوله وكلمة اعتبر الخ امامر من ان واجب الوجود  
بالذات واجب الوجود من جميع الحيشيات والجهات ومن ان صرف الوجود صرف كل كمال وجود  
ولمزيد الاطلاع نقول .

(٣٦٣)

قده على ذكر بعضها ونحن نذكر شرطاً آخر منها مما لم يذكره (قده) لمزيد تنبيه الپادى وتذكر الشادى ورياضة الاذهان وتدريب لافهام فمئها ما ذكر لافبات الجزء الذى لا يتجزى المسمى بالجواهر الفرد قال الپالط ليس كل جسم قابلاً للانقسام الى جسمين لانه لو كان كل جسم كذلك لصدق كما كان الشى جسماً كان جسماً وكل جسم قابل للانقسام الى جسمين فينتج كلما كان الشى جسماً كان قابلاً للانقسام الى جسمين والتالى باطل لانه لو كان ذلك التالى صادقاً لصدق كلما كان الشى جسماً غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلاً للانقسام الى جسمين بسبب قياس هكذا: كلما كان الشى جسماً غير قابل للانقسام الى جسمين كان جسماً، وكلما كان جسماً كان قابلاً للانقسام الى جسمين، فينتج: كلما كان الشى جسماً غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلاً للانقسام الى جسمين وهذا محال فثبت بطالان التالى وانه ليس كل جسم يقابل للانقسام الى جسمين وهو المطلوب... وحل هذه المغالطة من وجهين الاول ان القياس المؤلف من الحملى والشرطى لا ينتج المتصلة المذكورة كما ان الشيخ منع من انتاج ذلك القياس بناء على منع صدق الحملية على تقدير صدق مقدم شرطيته واجاب باننا نفرض الكلام فيما لم يكن بين الحملية و مقدم الشرطية منافاة وفى المقام ليس كذلك للمنافاة بين قولنا كلما كان الشى جسماً غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلاً للانقسام الى جسمين ولكن هذا الجواب كما اشار اليه بعض الاعلام ضعيف لانه لا يلزم من عدم المنافاة بين الشيتين استلزام احدهما للآخر لكن هذا القياس منتج للمنفصلة المانعة الخلو المركب من تقيض مقدم الشرطى وعين النتيجة المؤلفة عن الحملى وتالى الشرطى على تقدير كون التالى صغرى والكبرى حملى لان الحملى واقع فى نفس الامر فان كان الصادق معه تقيض مقدم الشرطى ثبت احد جزئى المنفصلة وان كان عين المقدم لزم النتيجة من التاليف بينهما ولان الانتاج ثابت على هذا القدر (التقدير) وكثير ما يدعى ارتداد هذه المنفصلة الى المتصلة المطلوبة لما ثبت فى المنطق من ارتداد المنفصلات الى المتصلات ولكن في هذا الارتداد نظر لان اللازم من هذه على حسب هذا الانتاج انه بحسب نفس الامر لا بحسب التقدير والفرض مع انه معلوم بالضرورة ان الانفصال الدائم بحسب نفس الامر ليس بمستلزم للانفصال بحسب التقدير

والفرض والوجه الثاني للحل ان يمنع بطلان التالي واما ما قيل انه لو صدق التالي لصدق كلما كان الشئ جسما غير قابل للانقسام الى جسمين كان قابلا للانقسام الى جسمين فقلنا في جوابه نسلم ذلك ولكن لم قلت ان محال لانه يجوز ان يكون التالي للمقدم المحال عين نقيضه لانه من طرق استحالة الشئ والمحال جازان يستلزم المحال فتدبر. ومنها المغالطة لانبات قدم العالم يقول المغالط لو كان العالم حادثا لكان موجودا في وقت دون ما قبله لانه لا معنى للحادث الاذاك و لو كان كذلك لكان ممكن الوجود في وقت دون ما قبله لانه لو كان ممكن الوجود في وقتين لكان موجودا فيهما لانه لو لم يكن موجودا في وقتين لم يكن ممكن الوجود فيهما لان وجوده في كليهما على تقدير عدم وجوده كذلك مستلزم للجمع بين النقيضين وهذا ممتنع ومستلزم الممتنع ممتنع فثبت انه لو لم يكن موجودا في وقتين لم يكن بممكن الوجود فيهما لكنه ممكن الوجود في وقتين لانه لو كان ممكن الوجود في وقت دون ما قبله فان كان فيما قبله ممتنع الوجود لزم انقلاب الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وان كان واجبا الوجود لزم ايضا انقلاب الوجوب الذاتي الى الامكان الذاتي وكلاهما محال. وحل هذه المغالطة بان يقال لانسلم انه لو لم يكن موجودا في وقتين لم يكن ممكن الوجود فيهما وما قيل انه على تقدير عدم وجوده في وقتين يلزم اجتماع النقيضين فهو ممنوع لان نفس وجوده في وقتين على ذلك التقدير ليس بمستلزم لاجتماع النقيضين بل المستلزم لذلك وجوده في وقتين مع عدم وجوده فيهما وذلك المجموع ممتنع ولا يلزم من امتناع المجموع امتناع اجزائه ومنها المغالطة التي اوردها من توهم ان المشائين من الفلاسفة انكر واعلم المبدء الاعلى تعالى شأنه بالجزميات مع ان من يقول بهذه المقالة لا يليق ان يعد من العقلاء فضلا عن الفلاسفة حيث انه منكر لوجوداته بل لما حكمت به ضرورة العقل من ان خالق الجزميات والكليات وفاطر السموات والارضين الراسيات وبارء العالمين بالجزميات لا يمكن ان يكون فاقداً للملم بها كما قال عز اسمه وبهر برهانه الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فيقول المغالط لو لم يكن الواجب تعالى عالما بالجزميات للزم المنفصلة المانعة للجمع بين علمه بالجزميات وعلمه بالكليات لامتناع الجمع بينهما على تقدير عدم علمه

(٣٦٥)

بالجزئيات ويلزم ايضا الانفصال المانع مع الجمع بين علمه تعالى بالجزئيات وعدم علمه  
بالكليات على تقدير عدم علمه بالجزئيات بعين ما ذكرناه في المنفصلة الاولى لكن  
كلاهما باطلتان لانه لو صدقتا لصدق كلما كان عالما بالجزئيات لم يكن عالما بالكليات  
لانه ملزوم المنفصلة الاولى ولصدق كما لم يكن عالما بالكليات لا يكون عالما بالجزئيات  
لانه ملزوم الانفصال الثاني وينتج المجموع انه لو كان عالما بالجزئيات لم يكن عالما  
بالجزئيات وهذا محال: وحل هذه المغالطة من وجوب الاول ان المتصلتين وان تكونا  
كليتين متبعتين لما ذكر الا ان المقدم محال فيجوز ان يكون تاليه نقيضه لان المحال  
جازان يستلزم المحال والثاني انا لا اسلم كون القضيتين منفصلتين لزوميتين اما منسج  
اللزوم فلانه لا يلزم من عدم اجتماع شيئين امتناع اجتماعهما ولوقلت الدليل على انها  
كذلك ان اجتماعهما على تقدير عدم علمه تعالى بالجزئيات مستلزم للجمع بين النقيضين  
فقد علمت جوابه مما ذكر سابقا و اما الكلية فلان اللازم من الانفصال على تقدير من  
تقدير علمه بالجزئيات مختص بذلك التقدير وهو الانفصال الجزمى لا الكلى والذى  
لا يدمنه فى القياس هو ان يكون كبرى القياس المركب من المتصلتين كلية ولا يلزم المنفصلة  
الجزئية؛ المنفصلة الكلية انتهى ومن الدعاطات لانبات لزوم اجتماع النقيضين فى الواقع  
فيما اذا قال شخص «كلامى غدا صادق» ثم يقول فى الغد كلامى فى الامس كاذب ولم يقل  
فيهذين اليومين غير الكلامين المذكورين فانه يلزم من صدق كلا واحد من الكلامين  
كذب الاخر وبالعكس وكلا واحد منهما فى الواقع اما صادق او كاذب فانه لو كان قوله كلامى  
فى الغد صادق صادقا يكون قوله كلامى فى الامس كاذب صادقا ولو كان قوله كلامى فى  
الامس كاذب صادقا لكان قوله كلامى غدا صادق كاذبا فينتج لو كان كلامى غدا صادقا  
لكان كاذبا وبمثله نبين انه لو كان كاذبا يلزم ان يكون صادقا وكيفما كان يلزم اجتماع  
النقيضين: والحل ان هذا القياس انما ينتج لو كان كبراه كلية ليكون المقدم مستلزما  
لجميع الاوضاع التى يمكن اقترانها مع المقدم وليس كذلك لان من جملة الاوضاع  
التى يمكن اقترانها معه ان يكون متكلم فى ذلك اليوم بكلام آخر فانه لو كان كذلك  
لا يلزم من صدق قوله كلامى امس كاذب؛ كذب قوله «كلامى غدا صادق» اذ يمكن ان يكون

كلامه الآخر كاذبا انتهى ومن المغالطات توهم ان قوله تعالى لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا ينتج انه لو علم الله تعالى فيهم خيرا لتولوا مع ان ذلك ظاهر البطلان والحل من وجهين الاول ان الاسماع الذي هو تعالى الصغرى ؛ قلبي وفي الكبرى سمعى فالوسط غير مكرر والثاني ان الاسماع في الصغرى على تقدير علم الخير فيهم وفي الكبرى على تقدير عدم علم الخير فيهم فتكون النتيجة على ذلك التقدير لو اسمعهم الله تعالى على تقدير عدم علم الخير فيهم لتولوا وهذه النتيجة ليست بباطلة مع ان الحق ان هذا الكلام غير منتظم على صورة قياس من صور الاشكال الاربعة وغير مشتمل على شرائط انتاجها فلا يرد نقضا عليها كما ظن فتدبر وروى من المغالطات ما اشتهر في الافواه واللسنة من قولهم الطلاق موقوف على النكاح والنكاح موقوف على رضا الطرفين فينتج ان الطلاق موقوف على رضا الطرفين مع انه ليس كذلك؛ والحل ان الوسط غير مكرر لان الكبرى يجب ان تكون هكذا وكل موقوف على النكاح موقوف على رضا الطرفين وحينئذ تكذب الكبرى وان لم تجعل كما ذكر لم يتكرر الوسط وعبارة اخرى الفساد في القياس المذكور اما من ناحية كذب الكبرى او من اجل عدم تكرار الوسط، ونظير هذا ما نقل الانسان له شعر وكل شعر ينبت فينتج ان الانسان ينبت او يقال الجدار له فارة وكل فارة لها اذن فالجدار له اذن والحل في الجميع ما اشرنا اليه من استناد الفساد اما الى كذب الكبرى او الى عدم تكرار الوسط... و يقرب من هذه المغالطة ما يقال زيد الظالم حسن الوجه وكل حسن الوجه محبوب او ممدوح فينتج زيد الظالم محبوب او ممدوح فانه لو اريد بالممدوح او المحبوب في الكبرى الممدوح والمحبوب المطلق فتكون الكبرى كاذبة وان اريد بهما في الصغرى المحبوبة والممدوحة من حيث الصورة لامن حيث السيرة يكون الوسط غير مكرر و من المغالطات ان السنة المنطقيين قد تطابقت على ان النسبة بين نقيض الامرين الذين بينهما العموم والخصوص المطلق تلك النسبة بعينها ولكن بعكس العينين وقد يعترض عليهما على سبيل السفسطة و المغالطة فيقال لا نسلم ان نقيض العام المطلق يجب ان يكون اخص من نقيض الخاص المطلق وذلك لان الممكن بالامكان العام اعم من الممكن بالامكان الخاص مع ان نقيضه اي اللاممكن

(٣٦٧)

بالامكان العام ليس باخص من اللاممكن بالامكان الخاص والالصدق كل ما ليس  
بمممكن بالامكان العام ليس بمممكن بالامكان الخاص وليس يصدق قولنا كل ما  
هو ممكن بالامكان الخاص فهو واجب او ممتنع و كل واحد من الواجب  
والممتنع ممكن بالامكان العام فنجعل الاولى صغرى ونضم اليها كبرى صادقة و نقول  
كل ما ليس بمممكن بالامكان العام ليس بمممكن بالامكان الخاص وكل ما ليس بمممكن  
بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام فيمتنع كل ما ليس بمممكن بالامكان العام  
فهو مممكن بالامكان العام وهذا باطل بالضرورة.. وحل هذه المقالة هو بان يقال ان الامكان  
العام هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف او ما هو ملازم معه وطرف مخالف العدم  
هو الذى يكون متصفا بالممكن مثل النسبة لو كانت جهة ومثل الموضوع لسو كان  
محمولا، و ضرورة عدم كل مفهوم هو امتناع ذلك المفهوم فالامكان العام يكون  
سلب ضرورة ما وصف به و تفسير الطرف المخالف بناء عليه بما هو غير واقع  
من طرفى الوجود والعدم حتى يكون المخالف فى الواجب العدم وفى الممتنع  
الوجود وصدق الممكن على الممتنع ليس فى محله و مورده فعليهذا ان اراد المقالط  
من الامكان العام ما ذكرناه فقوله كل ممتنع ممكن بالامكان العام فهو غير صحيح لانه  
عليهذا التقدير لا يصدق الممكن العام على الممتنع وان اراد به المعنى الاخر اى سلب  
الضرورة عما هو غير واقع من طرفى الوجود والعدم فنقول ان اعتبار فى الواجب والممتنع  
ضرورة احد الطرفين فقط فما ليس بمممكن ينقسم الى ثلاثة اقسام الواجب والممتنع و  
ضرورة الطرفين ولا نسلم ان ضرورى الطرفين مسلوب الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه وان  
اعتبر فى كليهما ضرورة احد الطرفين فقط من دون اعتبار شى اخر فلا نسلم ان كل ممتنع مسلوب  
الضرورة عما هو غير واقع من طرفيه لاستحالة سلب الضرورة عن كل واحد من طرفى ضرورى  
الطرفين مع انه (اى ضرورى الطرفين) ممتنع انتهى وذكر بعض اعلام المحققين وجهها اخر لحل  
هذه المقالة بهد ما هم مقدمة وهى ان الممكن العام ينقسم الى قسمين هما مانعا للجمع والخلو  
واذا اطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجا عن النقيضين واذا اتقرر ذلك فقول القياس  
الاول من القياسين المذكورين وهو قولنا كل ما ليس بمممكن عام فهو ليس بمممكن خاص وكل ما  
ليس بمممكن خاص فهو مممكن عام ليس فيه حد الوسط مكرراً لان المراد بما ليس بمممكن

في الصفري ما هو خارج عن التقيضين معا وفي الكبرى ما هو داخل في احدهما واما القياس الثاني وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام فصغرا كاذب لان عكس تقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو ممكن عام ليس هو هذه الصفري بل عكس تقيضه ان كل ما ليس بممكن عام فهو ليس ليس بممكن خاص والمراد منه ما هو خارج عن التقيضين لا الممكن الخاص الذي داخل في احدهما فاعيد القول في السؤال بان الخارج عن التقيضين الذي يعبر عنه بليس بممكن عام ليس بشئ اصلا فلا يمكن ان يحمل عليه شئ حتى يكون اخص من شئ فلان كيف يكون ما ليس بممكن خاص اعم منه فافاد الجواب مثنى بان ما ليس بممكن خاص يصدق مع الذي ليس بشئ اصلا الذي يعبر عنه بانه ليس « ليس بممكن عام » ومع الداخلة في طرفي التقيض اي الواجب بذاته والممتنع بذاته ولا يراد بكونه اعم الا هذا انتهى والعلامة الشيرازي شارح حكمة الاشراف ناقض المقدمة القائلة بان كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على المهية من حيث هي الممكن بالامكان الخاص ولا يصدق عليها من تلك الهيئة الممكن بالامكان العام ايضا وافاد صدر المتألهين قدمه في رده بان المراد التصادق في نفس الامر و ان لم يكن بحسب بعض مراتب المهية في نفس الامر من الاعتبارات العقلية انتهى ومن الواجب المغالطة ما يقال الواجب الوجود اما ان يكون ممكنا او غير ممكن فان لم يكن ممكنا يكون ممتنع الوجود اذ كل ما لا يمكن وجوده فهو ممتنع الوجود وهو محال و ان امكن وجوده كان ممكن العدم فان كل ما يمكن وجوده يمكن عدمه فيكون الواجب تعالى ممكن العدم وهو ايضا محال والحل ان الممكن مشترك بين العام والخاص والواجب تعالى ممكن بالامكان العام بمعنى لا يمتنع والممكن بهذا المعنى ليس ممكن العدم بل قسم منه واجب الوجود وقسم منه ممكن الوجود بالامكان الخاص والواجب تعالى من القسم الاول وان اريد بالممكن الممكن بالامكان الخاص فلا يكون الواجب تعالى ممكنا بهذا المعنى وهذا ظاهر جسدا ومن اقسام المغالطة ان نعرض رجلا دخل في بيت وقال كل كلامي في هذا البيت كاذب ثم



(٣٦٩)

مخرج منه فيكون هذا القول منه صادقا وكاذبا معلا ه ان كان صادقا يلزم ان يكون  
كاذبا لانه فرد من افراد الكلام وان كان كاذبا فبعض كلامه في هذا البيت صادق فان كان  
هذا الكلام بعينه يلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا وان كان الصادق غيره فيكون هو  
كاذبا عند نفسه (في نفسه خ) فيلزم صدقه وكذبه معا والحل ان يقال ان قول ذلك الرجل  
خبر عن نفسه فالخبر والمخبر عنه واحد فلا يكون صادقا لان مفهوم صدق الخبر مطابقة  
الخبر مع المخبر عنه والمطابقة لا تتحقق الا بتحقق الاثنية التي هي مفقودة في المقام  
فهو كاذب لعدم المطابقة المذكورة ولا يلزم من كذبه بهذا المعنى صدقه ولان صدق هذا الخبر  
يكون باجتماع صدقه وكذبه معا فكذبه عدم ذلك لاجتماع ويجوز ان يكون عدمه لكونه كاذبا  
فقط وبعد ذلك لو اخذ موضوع ذلك الخبر خارجيا يكون كاذبا لعدم موضوعه والا يكون  
افراد الكلام كثيرا في العقل غير هذا الكلام فلا يلزم ولا يتعين من كذب كلام واحد  
منها صدقه ومن المقتضيات ما ذكر لاثبات استناد افعال العباد الى الله تعالى بهذا التقرير:  
ان كل من استند اليه فعل العبد فهو قادر بالاتفاق وليس العبد بقادر بالاتفاق ففعل العبد  
ليس مستندا اليه وهذا قياس من الشكل الثاني مع ان استناد فعل العبد اليه ضروري  
وحل هذه المغالطة هو بان يقال ان قولك بالاتفاق المذكور في الصغرى اما ان يكون  
دليلا على صدق الصغرى واما ان يكون جزء من المحمول وكذلك المذكور في الكبرى  
اما ان يكون دليلا على صدق الكبرى او يكون جزء من محمولها فعلى الاول يكون  
الصغرى قولنا من استند اليه فعل العبد فهو قادر ويكون قولنا بالاتفاق خارجا عنها دليلا عليها  
وعليه فان كان الاتفاق المذكور في الكبرى ايضا دليلا عليها فيكون الكبرى قولنا وليس  
العبد قادرا و يكون قولنا بالاتفاق ايضا دليلا عليها خارجا عنها وحينئذ يكذب الكبرى  
اذ لم يتحقق اتفاق على عدم قدرة العبد بل جميع المعتزلة والامامية قائلون بكونه قادرا  
وان جعل جزء للقضية لم يتكرر الوسط حيث ان المحمول في الصغرى القادر الاتفاقي  
والمسلوب في الكبرى عن العبد القدرة الاتفاقي ولا يلزم من انشاء القدرة الاتفاقي انتفاء  
مطلق القدرة وان جعل في كليهما جزء تكون الصغرى ممنوعة لان فعل العبد مستند

اليه مع انه ليس بقادر بالانهاق فالصغرى كاذبة انتهى ومن المغالطات ان يقال الواجب تعالى نور وكل نور محسوس فالواجب تعالى محسوس والحل ان يقال ان اريد بالنور الظاهر بذاته والمظهر لغيره فالواجب تعالى نور بهذا المعنى ولكن لانسلم ان كل نور محسوس فالكبرى كاذبة وان اريد بالنور النور الحسى المرضى فلانسلم ان الواجب تعالى نور بهذا المعنى فالصغرى حينئذ كاذبة ومن المغالطات مايقال الواجب اما داخل فى العالم ومتصل به واما خارج ومنفصل عنه اذ الايجاب والسلب لا يخرج عنه شى و على كل تقدير يلزم ان يكون ماديا بل جسما وهو محال والجواب ان الاتصال يقابل الانفصال تقابل العدم والملئكة وكذا الدخول فى المكان والجهة بالنسبة الى الخروج عنها ويشترط فى المتقابلين بهذا التقابل شانية محل العدمى للاتصاف بالوجودى والواجب تعالى ليس من شأنه الاتصاف بصفات الاجسام حتى يتصف باحد المتقابلين و يقال انه داخل فى الاجسام او خارج عنها ومتصل بها او منفصل عنها وهكذا جواب من يغالط و يقول الحق تعالى يجب ان يكون متكلماً مثل كلام الادمى والالكان نموذ بالله اخرس لان كل من ليس بمتكلم فهو اخرس فيقال فى حل مغالطته ان الخرس عدم التكلم عن من شأنه ان يتكلم نحو كلام الادمى واما خالق كل الاشياء فهو ليس من شأنه ان يتكلم ويقوم به الكلام نحو تكلم الادمى وقيام الكلام به بل هو خالق الكلام اى الاصوات والحروف كما انه خالق كلشى وان لم يقم به الاصوات والحروف كقيامها بالادمى او يقوم به الكلام النفسى على نحو ما نقول به من اعتقده انه تعالى متكلم بالكلام النفسى الذى هو مغاير مع سائر صفاته تعالى ولا يرجع الى واحدة منها وليس ايضا تكلمه بايجاد الاصوات والحروف نحو ايجادها فى الشجرة عند تكلمه تعالى مع موسى على نبينا واله وعليه الصلوة والسلام ومن المغالطات اثبات احد النقيضين بمجرد ابطال الدليل الذى اقيم على اثبات الاخر مثل مايقال العالم قديم لبطلان الدليل الذى اقيم على اثبات حدوده اذ لا يلزم من ابطال دليل اقيم على اثبات وجود شى اثبات مقابله ونقيضه بل انما يلزم من ابطال وجوده واقامة الدليل على عدمه اثبات نقيضه لانه يمكن ان يكون

النقيض صحيحاً مع عجز القائل به عن اثباته واقامة الدليل على وجوده ومن المغالطات ما يكون من باب اخذ جزء المؤثر والعلّة مقام العلة مثل ما يقال الاسان يكون متصفاً بالسم والهمزال لكونه حياً فكل حي قابل للانصاف بهما حتى البارى تعالى والفاط فيه ان الحيوة جزء العلة لهما ولها جزء آخر وهى البنية الحيوانية ففى المحل القابل لهما وهى مفقودة ففى غير الحيوان الصامت والناطق ووهن اللفظ قول القائل شريك البارى موجود لانه اولم يكن موجود الكان متصفاً بامتناع الوجود لعدم امكانه بالفرض فهو ممتنع الوجود فى الخارج فيجب ان يكون امتناعه موجوداً والا لو كان امتناعه معدوماً لكان مقابله وهو الامكان او الوجوب موجوداً امتناع خروج الشىء عن المتقابلين فهوا ما واجب او ممكن وهو محال: والحل ان ثبوت شىء لشى فرع ثبوت المثبت له لا الثابت. والامتناع امر ذهنى اعتبارى لا يتحقق له فى الخارج ولا يلزم من عدم ثبوته فى الخارج عدم اتصاف شىء به فيه ومنها قولهم العرض لا يبقى زمانين لانه لوبقى زمانين لاستحالة عدمه لان علامه اما لانتفاء شرط اول انتفاء امر له مدخل فى وجوده وهو محال لعود الكلام الى ذلك الامر الذى صار سبباً لعدمه ولا يكون عدمه لقدرة القادر عليه لان عدم غير مقدر عليه ولا لوجود ضده فانه ليس ابطال الوارد للسابق اولى من العكس فيكون عدمه لاستحالة بقائه زمانين.. وحل هذه المغالطة بان يقل القسمة غير مستوفاة لانه يجوز ان يكون عدمه لالاجل الضد بل لالاجل ما يستدعى وجود الضد بخصوصه اولاجل شىء آخر مما يقتضى عدم الحوادث الزمانية من الجواهر الثابتة و الاعراض القارة كذا قيل فتأمل ومن الاغلاط ما يقال لولم يتمكن البارى تعالى من الجمع بين النقيضين او الضدين لكان عاجز او هو محال فالجمع بينهما جائز والحل هو بان القدرة انما تتعلق بالممكنات لا بالممتنعات وعدم تعلق قدرته تعالى بالممتنعات لا يستلزم عجزه تعالى كما هو ظاهر للمتفطن ومنها ما يقال لاثبات وجود الخلاء الذى ذهب اكثر الفلاسفة الى امتناعه من ان الخلاء موجود لان وجوده لو لم يكن مستلزماً لارتفاع الواقع فهو واقع موجود لكن

المقدم حق فالتالى ايضا حق بيان الشرطية انه لو لم يكن الخلاء متحققا لتحقق نقيضه  
لامتناع ارتفاع النقيضين فيكون وجوده مستلزما لارتفاع الواقع لان وجوده مستلزم  
لارتفاع الواقع على فهو موجود محقق....

وحل هذه المغالطة بان يقال ان اريد به تقدم المتصلة ولو انه كان الخلاء موجودا فى نفس الامر لم يكن  
لارتفاع الواقع على تقدير ثبوته لم يكن مستلزما لارتفاع الواقع فهو موجود محقق.. وحل هذه  
المغالطة بان يقال ان اريد بتقدم المتصلة انه لو كان الخلاء موجودا فى نفس الامر لم يكن  
وجوده مستلزما لارتفاع الواقع فهو حق ومسلم لان وجوده يكون حينئذ واقعا محققا لكن لا  
يلزم منه ان يكون الخلاء موجوداً و ثابتا فى نفس الامر مطلقا بل على تقدير عدم كونه  
مستلزما لارتفاع الواقع وان اريد به ان فرض وجوده كيف كان لا يكون مستلزما لارتفاع  
الواقع؛ فاللزام مسلم ولكن نتمتع صدق المقدم وما قيل فى بيانه من ان وجوده على  
تقدير ثبوته بحيث لا يكون مستلزما لارتفاع الواقع لا يكون مستلزما لارتفاع الواقع فهو  
ممنوع لجواز ان يكون مستلزما لارتفاع الواقع على تقدير ثبوته انتهى فان فيه دقة  
و من المغالطات ان القضية المتصلة اللزومية الكلية موجبة كانت او سالبة ليست بصادقة  
لو كان التالى فيها عين المقدم اما فى الموجبة فلانه لو صدق مثلا قولنا كلما كانت الشمس  
طالعة فالنهار موجود لصدق كلما كانت الشمس طالعة والنهار ليس بموجود فالشمس  
طالعة وكلما كانت الشمس طالعة والنهار ليس بموجود فالنهار ليس بموجود ينتج من  
الشكل الثالث قد يكون اذا كانت الشمس طالعة والنهار ليس بموجود فالشمس طالعة  
فالكلية الموجبة كاذبة واما فى السالبة فلانه لو صدق ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة  
يكون الليل موجودة لصدق كلما كانت الشمس طالعة والليل موجودة فالشمس طالعة  
وكلما كانت الشمس طالعة والليل موجودة فالليل موجودة ينتج فقد يكون اذا كانت  
الشمس طالعة فالليل موجودة فالسالبة الكلية ايضا كاذبة فثبت ان المتصلة اللزومية  
اذا كان التالى فيها عين المقدم فهى مطلقا كاذبة؛ والحل هو ان هذه المتصلة  
اللزومية لو كانت لازمة فى الموجبة او غير لازمة فى السالبة على جميع التقادير مطلقا  
من دون تقييدها بان يكون ممكن الاجتماع مع المقدم فمسلم انها ليست بصادقة ولكن

(٣٧٣)

لا يوجب كذبها مطلقا وان كان لزومها وعدم لزومها يكسون على التقادير التي يمكن اجتماعها مع المقدم لجاز صدقها مع صدق الجزئية التي لانكون كذلك كما عرفت ذلك مما ذكر (في مقدمات القياس) سابقاً فيما اذا كان المقدم ممتنعاً تدبر ومن المغالطات ان يقال الجالس في السفينة متحرك وكل متحرك لا يثبت في موضع واحد فينتج ان الجالس في السفينة لا يثبت في موضع واحد والغلط فيه اما من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات او من باب سوء التاليف لان المتحرك في الصغرى يجب ان يراد به المتحرك بالعرض و في الكبرى المتحرك بالذات فلا يتكرر الوسط وجعل في حكمة الاشراق من شرائط الاتجاج ان تكون المقدمتان اجلى من النتيجة لانها لو كانتا اخفى منها فلا تنتجان النتيجة المطلوبة وعلى تقدير التساوى يلزم ترجيح احدهما المتساويين على الاخر من غير مرجح ومثل الاول بقولهم هذا الشئ جزء للجوهر وجزء الجوهر جوهر والثاني بقولهم العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث والعلامة الشيرازي، في شرحه على ذلك الكتاب تنظر في عد ذلك من اسباب الغلط وقال ان القياس المشتمل على ذلك لا يتم لانه يغلط فتأمل وبعض المحققين عد من المغالطات قولهم ان الحصات الصاعدة تقاوم الرحي النازلة ولو منعتها زمانا لوقع بين حركتي الحصات زمان سكون لان لميل الحصات نسبة الى ميل الرحي وليس مثله فيقاوم ميل الحصات ميل الرحي زمانا تنقص عن زمان مقاومته ميل الرحي على مقدار نقصان ميل الحصات عن ميل الرحي وقال حل هذه المغالطة هو بانه اذا كان لميل الحصات نسبة الى ميل الرحي لا يلزم ان يقاوم الرحي زمانا ينقص عن زمان مقاومة ميل الرحي للحصات بمقدار ما ينقص ميل الحصات عن ميل الرحي فان جماعة من الناس اذا اشتغلوا بتحريك حجر الى مسافة لا يلزم ان يقدر واحد منهم على تحريكه اصلا فضلا عن ان يحركه الى بعض من تلك المسافة فلا يلزم ان يكون جزء العلة مؤثرا جزء من ال اثر انتهى وتحقيق الحق في المقام يحتاج الى كلام طويل وبحث كثير لابلامه هذا المختصر ومن المغالطات لا يثبت لاننا هي ابعاد بعض الاجسام ما قيل ان

بعض الجسم ممتد في الجهات الى ما لانهاية له والالصدق نقيضه وهو قولنا لاشي من الجسم بممتد في الجهات الى ما لانهاية له وينعكس الى قولنا لاشي من الممتد في الجهات الى ما لانهاية له بجسم وهذا كاذب لصدق نقيضه اوضده اعنى قولنا كل ممتد في الجهات الى غير النهاية جسم والحل هو بان يقال ان موضوع الجزئية ان لم يقيد بالوجود الخارجى فهى صادقه لان بعض الاجسام فى الازهان كذلك وان قيده فيجب رعاية ذلك القيد فى نقيض السالب وفى عكسه ايضا وحينئذ لا ينافى صدق الموجبة الكلية التى لا يكون محمولها مقيدا بالوجود الخارجى وان لم يقيد به لم يصدق لعدم موضوعها فى الخارج وقد يذكر اقسام اخر للمغالطة يندرج اكثرها فيما ذكر فى الكتاب وفيما ذكرناه طويلا ذكرها صونا للكلام عن التطويل الممل والتفصيل المغل قال شارح حكمة الاشراف كل قياس ينتج ما يناقض وضعه فهو تبكيت فان كان حقا او مشهورا كان برهانيا او جديليا و الا فسفسطى يشبه البرهان او مشاغبي يشبه الجدل وفى اللغة التبكيت هو الضرب بالعصا او السيف او الغلبة بالحجة يقال بكته حتى اسكنه وهو مناسب له معناه الاصطلاحى ولا بد فى السفسطة والمشاغبة من ترويج نقيضة مشابهة اما فى مادة بان يشبه الحق او المشهور ولا يكون شبيها منها او فى صورة بان شبه ضربا منتجا ولا يكون اياه فالمغالطة قياس يفسد صورته او مادته او هما جميعا والاثنى به غلط فى نفسه مغالط اخيره ولولا التصور وهو عدم التميز بين ما هو وبين ما هو غيره لمانم للمغالطة صناعة فهى صناعة كاذبة ينفع بالمرض بان صاحبها لا يفلط ولا يغالط ويقدر على ان يغالط المغالط وان يمتحن بها او يعاند ومثل بعد كلام طويل لعدم اشتراك الاوسط بقوله تعالى لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا ينتج لو علم الله فيهم خيرا لتولوا او قال فى بيان عدم الاشتراك ان الاسماع الذى هو تالى الصغرى قلابى وفى الكبرى سمعى و مثل ايضا بقوله الانسان له شعر وكل شعر ينبت فينتج فالانسان ينبت مع ان الوسط يجب ان يكون هكذا وكل ماله شعر ينبت و حينئذ تكذب الكبرى وكذا بقوله المتكلم ساكت و كل متكلم ليس بساكت ينتج فالساكت

ليس بساكت فان الصغرى يجب ان يقيد الساكت او المتكلم فيها بالساكت او المتكلم بالقوة وفى الكبرى بالساكت او المتكلم بالفعل حتى لا تكذب المقدمتان فلا يتكرر الوسط حينئذ مع ان النتيجة تكون هكذا الساكت بالقوة ليس بساكت بالفعل و تكون النتيجة صحيحة لكن الصحة يجب ان تكون فى جميع الصور لافى صورة واحدة ومثل ايضا بان الفلك المحدد للجهات جسم لاجهة ورايه وكل جسم لاجهة ورايه لا ينخرق فينتج الفلك لا ينخرق مع ان الاصغر الفلك المحدد لامطلق الفلك لكن لو شئنا صحة القياس واجراء البرهان فى جميع الافلاك نستدل بان الفلك مطلقا له مبدء الحركة المستديره وكل ماله هذا المبدء لا يقبل الحركة المستقيمة فينتج الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة ثم يقال الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة وكل مالا يقبل الحركة المستقيمة لا ينخرق لان الخرق والالتيام اما يكون بها فينتج ان الفلك لا ينخرق او يستدل باتصال سطوح الافلاك لعدم امكان الخلاء وقاعدة الاتصال ثم يستدل باستتزام وقوع الخرق فى سائر الافلاك لوقوعه فى المحدد لعدم جواز الخرق عليها والشيخ الاشراقى جمل فى كتاب حكمة الاشراق من شرائط الاتجاج ان تكون المقدمتان اجلى من النتيجة فلو كانتا اخفى او مثلها فى الظهور والخفاء لا ينتج القياس النتيجة المطلوبة لان القياس علة للتصديق فيجب ان يكون اجلى والاعلى تقدير الخفاء يكون من باب ترجيح المرجوح على الراجح وايضا لا ينتج النتيجة المطلوبة وعلى تقدير التساوى يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر لا المرجح ومثل الاول بان شئ كذا جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فينتج جزء الجوهر جوهر فان جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان حمل الجوهر عليه حملا ذاتيا لارضيا كحمله على الابيض مثلا لانه لا يبيض فان البياض جزء الابيض الذى هو جوهر مع انه ليس بجوهر ومثل للثانى بقولهم العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث لتساوى النتيجة مع الكبرى فى الظهور والخفاء فلا يكون تبين النتيجة بها اولى من تبينها بها وقال ان هذا من باب وضع ما ليس بملة علة لان القياس علة للتصديق

الذى فى النتيجة فان كان مع ذلك علة فى نفس الامر كان البرهان اما والا كان اما والشارح العلامة قل فى شرح ذلك الكتاب وفى جملة هذا وما قبله مع المغالطات نظر لانهما لا يغلطان غاية ما فى الباب ان القياس لو اشتمل على مقدمة كذلك لا يتم لانه يغلط ومثل للغلط بسبب مشاركة اللفظ بين المعنى الحقيقى والمجازى بقولنا للمنعوش هذا فرس وكل فرس حيوان فهذا حيوان وقال ايضا ومن الاغلاط ما يحصل بسبب تقدم السلب على الربط او البهية وتاخره عنهما كما فى قولنا ليس بالضرورة وبالضرورة ليس لكذب قولنا بالضرورة ليس كل انسان كانبا مع صدق قولنا ليس بالضرورة كل انسان كانبا وايضا عند اختلال شرط التناقض بدخل الغلط مثل الزنجى اسود كله وليس باسوداى جزئه الذى هو اسنانه وقال ايضا من الاغلاط ان يؤخذ ما مع الشى مكان ما به الشى واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل كالهبولى فانها بالقوة بالنسبة الى الصورة وفى ذاتها بالفعل فيظن انها فى ذاتها بالقوة فتكون معدومة ومن انواع الغلط ان يقال الجالس فى السفينة متحرك وكل متحرك فلا يثبت فى موضع واحد فيتبين ان الجالس فى السفينة لا يثبت فى موضع واحد فقول انه من باب اخذ ما بالمرض مكان ما بالذات وقيل انه من باب سوء التاليف لان المتحرك فى الصغرى المتحرك بالعرض وفى الكبرى المتحرك بالذات فلا يتكرر الوسط . هذا آخر ما اردنا تعليقه على قسم المنطق والحمد لله اولا وآخر اوظاهراً وباطناً

هذاتمام الجزء الاول وبايه الجزء الثانى فى الحكمه (انشاء الله)





المجدد الأول	ابجد ر	هوزح	طى ك ل	م ن س ع	فص ق ر	ث ش خ	زض فغ
الثاني	ابتث	ج ح خ د	ز ر ز س	ث ص ض ط	طع غ ف	ك ل م ن	ن و ه ي
الثالث	اي ق غ	ب ك ر ج	ل ش دم	ت ه ن ث	وس غ ز	ع ح د ف	ص ط ض ظ
الرابع	اه ط م	ف ص ز ب	وى ن ص	ث ض ج ز	ك ش ق ت	ط ا ج ل	ع و خ غ
الخامس	اح س ت	ب ط ع ث	ع ي ف خ	دل ض ذ	هك ق ض	ر م ر ظ	ز ن ش غ
السادس	اد ض ك	ب ذ ط ل	ب ر ظ م	ث ز ع ن	ع س ع و	ح ش ف ه	غ ص ق ي
السابع	ايع ن ذ	ى ل ح س	ق ش و ف	غ د س ض	ب م خ ط	ك ت ز ص	ر ه ع ط
الثامن	اس ب غ	ج ف ر ص	ه ق و ر	د ش ح ل	ث ل ث ي غ	ك ن ل ض	م ص ن ع
التاسع	س م ع ن	ك ف ل ص	ق ط ل ي ر	ر ش ح ط	ث ه ح و	ح د ر ض	ز ا ب ع
العاشر	اس غ ن	ع ب م ظ	ف ل ج ض	ك ص ذ د	ق ي ه خ	ر و ل ث	ز ش ط ح
عدد الحروف	١ ٢ ٣ ٤	٥ ٦ ٧ ٨	٩ ١٠ ١١ ١٢	١٣ ١٤ ١٥ ١٦	١٧ ١٨ ١٩ ٢٠	٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤	٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨

السقطات المطبعية

صفحة	سطر	الساقط	بعدقوله	صفحة	سطر	الساقط	بعدقوله
٢٢٠	٥	من المعلومات الخارجية او	الخارجية او	٧	٤	بقوله	صلى الله
		الخارجية او		٨	١٤	كل شيء بحسبه فكما	اذ وزن
٢٢٣	٢٤	قوله والجمعية	الناقص			ان وزن الاجسام من	
٢٢٤	٥	في الغالب وقد يجعل	الفصل			حيث المقدار بعرضها	
		المأخوذ عن المادة قائما				على الالات المعدة	
		مقام الفصل				لوزنها فكذلك وزن	
٢٦٧	٢٣	بالنتيجة لان العلم	العلم			الاقوال والكلمات	
٢٧٠	١٩	قوله كيف الاخص و	الاكبر			من حيث الصحة و	
		الاعم				الاعتلال بعرضها على	
٢٧٦	٣	او بكونه كذا وكذا ثم	متشكلا			قواعد الصرف ومن	
		يسبر فلا يوجد معللا				حيث الاعراب و	
		بشيء من الاقسام الا				البناء بعرضها على	
		بكونه متشكلا				قواعد النحو و وزن	
٣٣٨	٢	من مراتب	اولى مرتبة	٨٢	١١	ومبحث القضايا	مبادئها
		من مراتب	اخرى مرتبه	١١٠	١٢	(اي من الوجوب)	الطيب
٣٤٩	١٠	عن خلقه وحكم	بينونة	١٢٠	١١	قيل المراد من الوقاية	تفهم
		التمييز بينونة صفة				عن الخطاء الوقاية	
		لابينونة عزلة اى				المطلقة لامطلق الوقاية	
		بينونته تعالى عن العالم				فلا يصدق رسم المنطق	
		ليست				على بعض مسائله ولا	
٣٦١	٢٣	و وحدتها بكثرة	المظاهر			على غيره ممايق عن	
		الظاهر				خطاء ما احيانا فتأمل	
٣٦٢	٢٣	الامثلة التي ذكره	نقول	١٢٣	٢٠	فله قرنى عالم الامر	الخلق
		القوم لانواع المغالطة				والخلق	
		كثيرة وقد اقتصر		١٤٧	١٠	الجزء والكل وبين	بين
		المصنف				من الاندكاك من جهة ان الفناء	
٣٦٧	٣	فهو ممكن بالامكان	الخاص			التام يلازم مع الفناء	
		العام لان كل ماليس				عن الفناء بخلاف	
		بممكن بالامكان				الاندكاك	
		الخاص				باب الاتحاد اوضح وغير محتاج الى	
						البيان المذكور و يكون	